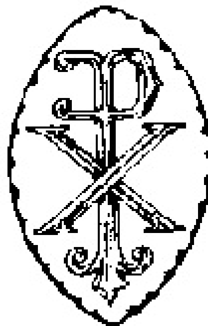
DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic
Iaşi
Anul VII, nr. 14, 2004

ARHITECTURA ŞI MUZICA SACRĂ

ASPECTE PASTORALE

Sapientia
Iaşi – 2004

Revista apare de două ori pe an



ISSN 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
Str. Văscăuțeanu, nr. 6, RO - 700462 - IAŞI
Tel.: 0040 232 225228; Fax: 0040 232 211476
e-mail: slupu@itrc.tuiasi.ro

CUPRINS

Realitatea concretă, de multe ori tulburătoare, a arhitecturii, a cântului, a artei din bisericile noastre, rezultat inevitabil al rupturii moderne dintre credinţă şi artă, reprezintă punctul de pornire al prezentului editorial. Necesitatea dialogului dintre artă şi credinţă este pusă în evidenţă atât de radiografia situaţiei concrete, cât, mai ales, de motivaţii de ordin teologic, pastoral, istoric şi factual. Biserica locală de Iaşi a reluat, într-o formă proprie, şi a încercat să pună în practică nenumăratele îndemnuri ale pontifilor romani şi ale conciliilor, în special Conciliul al II-lea din Vatican, în ceea ce priveşte arta şi dialogul ei cu credinţa. Numărul de faţă al revistei *Dialog teologic* se înscrie pe aceeaşi linie.

Ar fi bine ca dialogul dintre artă şi credinţă să-i intereseze, în mod special, pe cei care sunt „specialişti” în domeniul lor, adică, într-o măsură egală, pe preot şi pe artist. Î.P.S. Ioan Robu este de părere că biserica, oriunde şi oricând, trebuie să arate a biserică; evaziunea simbolică, arhitectura amestecată şi spălăcită nu pot fi chemări adresate misterului, nu te pot ţine împreună, legat de tine însuţi, recules. Biserici noi, adevărate repere morale şi spirituale pentru oamenii de azi, pe de o parte, iar pe de altă parte, ruine părăginite, biserici ce stau să cadă constituie universul în care ne mişcăm; lumini şi umbre (un punct de vedere interesant asupra raportului *lumină – biserică*) ce invită la a avea biserici *adevărate* şi *deschise*.

Termenul „biserică” se referă, în limba română, atât la „casa” în care se adună poporul lui Dumnezeu, cât şi la adunarea credincioşilor ca atare. În jurul acestor două filoane este construit şi acest dialog. Numărul impresionant de biserici şi centre pastorale ce au fost construite sau refăcute în Dieceza de Iaşi, atât în perioada comunistă, în condiţii extrem de grele, cât şi după 1990, nu ar reprezenta nimic altceva decât lucrarea credinţei unor generaţii apuse, dacă ele nu ar fi şi acum pline de lume. Zidurile, oricât de mari şi frumoase ar fi, nu pot aduce jertfa de laudă pe care poporul lui Dumnezeu i-o aduce Tatălui în spirit şi adevăr.

Biserica este pentru om şi în om; într-o mişcare inversă, omul ar trebui să fie pentru biserică şi, de ce nu, în biserică de cât mai multe ori.

ANA BLANDIANA, ROMULUS RUSAN
Anton Durcovici, piatră vie a Bisericii. Dialog realizat de W. Dancă. . . . .

Păstarea unui arsenal istoric impresionant, în mare parte încă necercetat, precum şi aducerea în faţa publicului tânăr a unor mărturii şi vestigii extraordinare, constituindu-se într-un adevărat exerciţiu de memorie, sunt doar două subiecte importante ale *Memorialului de la Sighet.* Cu pasiune pentru adevăr şi dreptate, cu un deosebit profesionalism ştiinţific, autorii vor să ne spună că acela care uită trecutul este condamnat să-l repete, mai ales în părţile sale negative. Episcopul martir Anton Durcovici, în memoria căruia ne reunim la fiecare 10 decembrie, este darul lui Dumnezeu pentru Biserica locală de Iaşi, martir, adică mărturisitor neînfricat al credinţei catolice, ce nu s-a lăsat sedus de ezoterismele unei clase ce nu avea nevoie de Dumnezeu. În această perioadă, când trăim o informatizare buimăcitoare, suntem îndemnaţi să nu uităm; mai mult, în măsura posibilităţilor şi a darurilor primite, să suflăm praful de pe mărturiile celor ce au fost, pentru că ele vorbesc.

COMUNICĂRI
V. PETERCĂ
Templul de la Ierusalim. . . . .

Autorul începe articolul cu o imagine actuală a oraşului Ierusalim, în care sunt foarte bine reprezentate cele trei mari religii monoteiste: iudaismul, creştinismul şi islamul. Rând pe rând, prezentarea Ierusalimului dezvăluie atât amplasarea geografică, cât şi importanţa istorică, religioasă şi politică a cetăţii lui David. Studiul prezintă o istorie bine documentată a apariţiei templului de la Ierusalim şi o evaluare a templului în diferitele momente importante din existenţa lui. După ce ne prezintă informaţii despre Solomon, cel ce a zidit templul, autorul subliniază însemnătatea pe care a avut-o construirea templului ca act de naştere şi recunoaştere a poporului evreu între celelalte popoare din Orient. În final, este subliniată importanţa templului şi a Ierusalimului, precum şi rolul lor în viaţa evreilor, ca imagine a providenţei în mijlocul lor.

Gh. POPA
Arhitectura eclezială ortodoxă. Câteva semnificaţii simbolice şi puterea lor de edificare morală. . . . .

Studiul de faţă are ca scop interpretarea arhitecturii ecleziale ortodoxe din perspectiva semnificaţiilor sale simbolice şi a puterii lor de edificare morală a credincioşilor. Pentru a demonstra că Biserica este casa lui Dumnezeu, autorul face o incursiune în Vechiul Testament, prezentând câteva prefigurări ale Bisericii. Astfel, argumentează, mai întâi, că Biserica este un spaţiu organizat şi consacrat, unde Dumnezeu se întâlneşte cu omul. Comunitatea care se adună la

sfânta Liturghie în jurul potirului este ea însăşi Biserică, iar prezenţa lui Cristos în această comunitate este sugerată de arhitectura şi picturile din biserică. Autorul subliniază astfel legătura dintre comunitatea de credincioşi şi biserică. Comuniunea cu Cristos, în Duhul Sfânt, trăită integral în Biserică, transformă treptat şi neagresiv fiinţa umană. Omul nou nu este convins de credinţă, ci este pătruns de ea. Această nouă persoană este legată de alte persoane prin credinţă, fapte şi iubire, fiind capabilă să-l contemple pe Dumnezeu în creaţie ca într-o oglindă.

A. DESPINESCU
Saxa loquntur. Mărturii despre trecutul catolicilor din Moldova. . . . .

Piatra, element cu o deosebită receptivitate de înregistrare şi durabilitate, are capacitatea de a deschide fante luminoase într-un trecut îndepărtat şi întunecat. În teritoriul situat la est de Carpaţi, această modalitate simplă, dar deosebit de expresivă de a conserva un anumit stil de viaţă, îşi are importanţa sa. Analiza istorică, arheologică şi literară pe care o întreprinde autorul risipeşte o parte din ceaţa neştiinţei istorice asupra originii catolicilor din Moldova. Biserici măreţe, precum cea a Episcopiei Cumanilor, sau cele de la Siret, Baia, Săbăoani sau Cotnari, distruse în iureşul vremurilor, vorbesc despre o prezenţă catolică însemnată în aceste regiuni. Alături de impresionantele informaţii arheologice, se găsesc şi cele literare, nu mai puţin importante, care adaugă partitura lor armoniei arheologice deja stabilite.

E. DUMEA
Monumente paleocreştine din Dobrogea. . . . .

Bazându-se numai pe izvoarele arheologice, credibile şi deosebit de numeroase, autorul realizează o privire de ansamblu asupra monumentelor paleocreştine din Dobrogea, ce vorbesc de importante şi puternice comunităţi creştine. Sunt analizate nu mai puţin de 14 localităţi ce aveau cel puţin o biserică, ale cărei ruine se pot cerceta. Deosebit de important este faptul că aceste monumente paleocreştine au fost construite în strânsă legătură cu mărturia creştină absolută, cu martiriul. Alături de aceste localităţi, în care urmele arheologice sunt vizibile şi care au fost cercetate, mai există alte 21 de localităţi despre care izvoarele literare dau mărturie că au avut comunităţi şi biserici creştine, dar despre care arheologia nu ne poate spune deocamdată nimic. În finalul articolului, ne este prezentat un punct de vedere interesant asupra scaunului mitropolitan de Tomis şi importanţa sa jurisdicţională şi canonică asupra celorlalte scaune episcopale din Scythia Minor.

I. ENĂŞOAE
Biserica, loc privilegiat de întâlnire între Dumnezeu şi poporul său. . . . .

Atât în istoria Vechiului Testament, cât şi în cea a Noului Testament, întâlnim locuri privilegiate de întâlnire între Dumnezeu şi poporul său. Preluând şi

contopind realitatea sinagogii şi a templului, Biserica, voită de Tatăl din veşnicie, întemeiată de Cristos la împlinirea timpurilor şi condusă de Duhul Sfânt, este locul sacru al creştinilor, punct central ce focalizează şi ritmează întreaga existenţă a comunităţii creştine. Într-un prim sens, biserica formată din piatră este o construcţie care catehizează, începând de la aşezarea geografică şi terminând cu fiecare element arhitectural prezent în ea. Într-un al doilea moment, autorul priveşte Biserica în planul divin de mântuire; Biserica este semn al iniţiativei divine de mântuire a tuturor oamenilor, iniţiativă căreia omul îi răspunde prin laudă, mulţumire şi reverenţă. Articolul continuă cu o tratare a Bisericii ca loc sacru al prezenţei divine, pentru ca, în final, să se încheie cu o privire luminoasă, Biserica fiind văzută ca speranţă a omenirii.

Religia nu poate fi transmisă doar pe filonul discursiv sau catehetic, pentru că ea îmbrăţişează întreaga persoană umană şi comunică necondiţionate experienţe fundamentale pentru existenţa omului şi pentru sensul vieţii sale, ci ea trebuie să fie prezentată pe toate căile ce o pot conduce la om şi pe care omul poate veni în contact cu ea. Provocarea pe care ne-o lansează autorul este simplă şi, în acelaşi timp, complexă şi puternică: putem să ne axăm astăzi în prezentarea didactică religioasă şi pe alte discursuri sau modele catehetice decât cele cu un conţinut strict cognitiv? Putem căuta, de exemplu, căi de acces la valorile religioase şi pe căile esteticii şi ale semioticii? Liturgia considerată ca explozie concentrată a religiei, unitate de viaţă a conţinuturilor rânduite spre a fi învăţate, trecând apoi la joc şi bibliodramă, văzute în sensul unei comunicări ce trece prin experienţă, şi încheind cu o formă deosebit de semnificativă a didacticii spirituale, care este *didactica practicii religioase private*, sunt doar câteva dintre punctele principale pe care autorul ni le propune într-o analiză originală şi interesantă.

Cântul este un mod prin care omul îşi exprimă sentimentele, iar în liturgia creştină, el a devenit un mod de a dialoga cu Dumnezeu. Pentru a sublinia importanţa cântului în viaţa religioasă, autorul face un scurt istoric începând cu Vechiul Testament şi terminând cu ultimele documente ale magisteriului. După această incursiune istorică, studiul face distincţie între muzica liturgică, religioasă şi sacră. Muzica trebuie să se încadreze în liturgie pentru a exprima calităţile Bisericii: interioritate, unitate, comuniune. Cântul religios trebuie să ofere mijloacele pentru a exprima, a trăi şi a traduce în rugăciune şi viaţă liturgia.

În tradiția răsăriteană, cultul divin propovăduieşte dogma, o apără, o exprimă într-un limbaj accesibil şi o experimentează în spațiul liturgic, iar dogma este aceea care conferă autoritate, autenticitate şi profunzime rugăciunii liturgice. Cântarea bisericească şi arta bisericească sunt părți componente ale cultului divin. Ele nu apar în exteriorul vieții liturgice ca ceva adăugat, ci în interiorul ei, ca părți componente ale acesteia şi determinate de aceasta. După ce trece în revistă diferitele etape istorice ale cântării bisericeşti, autorul ne oferă o deschidere spirituală a înțelegerii cântului ca „îndeletnicire a îngerilor", enumerând şi explicând câteva dintre lucrările rugăciunii cântate. În continuare, ne este prezentată o panoramă explicativă a semnificației artei bisericeşti în cadrul vieții liturgice, ce se încheie cu o reliefare a vocației unificatoare a cântării şi a artei bizantine într-o lume tot mai divizată.

Partea introductivă a acestui articol ne oferă o privire de ansamblu asupra artei, filozofiei şi teologiei Evului Mediu, domenii ce nu pot fi înțelese în mod separat, pentru că viziunea Evului Mediu este unitară în principii, divergențele reducându-se, de cele mai multe ori, la amănunte. Într-un al doilea moment, autorul analizează muzica în concepția filozofico-teologică de la începutul Evului Mediu, concepție dominată de aspectul speculativ, pentru ca mai apoi să treacă la descrierea aspectului practic al muzicii, ce a fost pus în evidență, cu precădere, în concepția filozofico-teologică scolastică. Evul Mediu, prin dragostea sa față de arte, gândite împreună cu celelalte domenii, rămâne partener veritabil de dialog al lumii noastre „detaliate".

Muzica a fascinat întotdeauna; dar făcut oamenilor de Dumnezeu, ea este, în acelaşi timp, limbajul Celui Preaînalt. Cântarea a fost considerată dintotdeauna ca fiind manifestarea cea mai solemnă a sentimentului religios, expresia cea mai înaltă de laudă, adorație şi mulțumire adusă lui Dumnezeu. Funcția ei în liturgie nu este adiacentă sau contingentă; continuând tradiția poporului evreu, creştinii sunt un popor care cântă. Cu toate acestea, nu rareori muzica intră în conflict cu liturgia; pericolul falselor inculturări a fost prezent la începutul Bisericii, este prezent şi acum. Din acest motiv, autorul descrie funcțiile cântării în liturgie, pentru ca mai apoi să precizeze câteva norme de ordin general, între care, într-un mod special, sunt prezentate norme privind cântarea la Liturghie.

Chiar dacă, în lumea ideilor, tranzacțiile sunt dificil de realizat, acest studiu ne poartă cu un avânt implacabil spre o altă lume, lumea de *dincolo*, ținând însă cont de faptul că, oricât de sus am zbura, picioarele noastre ating întotdeauna pământul. Doi coloşi ai muzicii ne sunt dați ca exemplu al găzdurii divinului în ființa noastră. La G.F. Händel, amploarea terestră reprezintă nota specifică, chiar dacă reflexele cerului sunt prezente în toată opera lui ca o străfulgerare din afară. Muzica lui J.S. Bach, în schimb, este ca o licoare pe care un suflet o bea ca să-şi potolească setea de contopire cu Creatorul. De oriunde am începe, muzica pătrunde în noi, lărgindu-ne ființa spre Dumnezeu.

SUMMARY

EDITORIAL

W. DANCĂ

The dialog between art and faith. . . . .

Concrete reality, often dejectet, of architecture, song and art from our churches, as an inevitable result of modern rend between faith and art represents the starting point of this article. The necessity of dialogue between art and faith is pointed out by the radiography of the concrete situation and especially by theological, pastoral, historical and factual motivations. Local Church of Iassy has resumed, in a own way, and tried to put in practice the countless exhortations of Popes and Councils, especially the ones of Second Council of Vatican, regarding art and its dialogue with faith. This number of „Theological Dialogue" follows the same line.

DIALOGUES

H.E. IOAN ROBU

The church must to look like a church. Dialogue by W. Dancă. . . . .

It would be great if the dialogue between art and faith would be found interesting especially by those who are „specialists" in their domain, equally meaning artist and priest. In H.E. Ioan Robu's opinion, the church must look all the time like a church; symbolic evasion, colorless architecture cannot be appeals to the mystery, cannot keep you together, linked with yourself, introvuted. New churches, true moral and spiritual guiding marks for people, on one hand, and on the other hand, ruins, churches that almost colapse represent our actual universe; lights and shadows (a very interesting point of view about relation „light"-„church") give the challenge to have *true* and open *churches*.

H.E. PETRU GHERGHEL

A beautiful church is a church filled with people. Dialogue by W. Dancă. . . . . . .

The „church" concept, in romanian language, refers, on one hand, to „the house" where the people of God is gathering, and on the other hand, to the gathering of the faithfuls itself; this dialogue is build in these two directions. The impressive number of churches and pastoral centers which were build or rebuild in the Diocese of Iassy during the communist period, in very difficult conditions, and also after 1990, it would represent nothing else than the work of the faith belonging to the generations in times gone by, if they would not be filled with people now and in the future. The walls, no matter how big and beautiful, cannot bring the worship that the people bring to the Father in spirit and truth. The church is for man and inside man; in the same way, man should be for the church and, why not, inside the church as many times possible.

ANA BLANDIANA, ROMULUS RUSAN
„In the memory of Anton Durcovici”. Dialogue by W. Dancă. . . . .

The keeping of an impressive historical arsenal, mostly unsearched, and also bringing extraordinary vestiges and important witnesses in front of the young generations, making in this way a good exercise of memory, are only two important subjects of the „Sighet Memorial”. With passion for truth and justice, with a remarkable scientifical professionalism, the authors want to tell us that the one who forgets the past is convicted to repeat it, especially in its darkest moments. The bishop Anton Durcovici, in the memory of whom we gather every 10th December, represents the gift of God for the local Church of Iassy, martyr, which means a brave confessor of the Catholic faith, who was not seduced by the temptations of people who did not need God. In this period when we face the stunning information bombardement we must not forget; more over according to possibilities and gifts that we received we must blow out the dust that covers the testimonies of our ancestors, because these testimonies speak to us.

COMMUNICATIONS
V. PETERCĂ
The temple of Jerusalem. . . . .

The author starts this article with an actual image of Jerusalem, where are very well represented the three major monotheist religions with their followers: jews, christians and muslims. One after another, the presentation of Jerusalem reveals both geographic location and historical, religious and political importance of David’s throne. This study presents a well documented history of Jerusalem temple building and temple evaluation during its important moments of existence. The author, after he gives us informations about Solomon, the temple’s builder, and about the building process, points out the meaning which the construction of the temple had as a birth certificate and recognition of jewish nation among the nations of Middle East. In the end it is underlined the importance of the temple and Jerusalem itself, and also the role which they had in Jews life as an image of God’s providence among them.

Gh. POPA
The orthodox ecclesial architecture. A few symbolical significations and their power of moral strengh. . . . .

The goal of this study is the interpretation of orthodox ecclesial architecture from its perspective of symbolic significations and their power in Christian’s moral edification. In order to demonstrate that the church is the house of God, the author presents some Church prefigurations from the Old Testament. Thus, first of all, he shows that the church is a organized and devoted space where God meets man. The community which gathers at the Holly Mass around the Chalice is the Church herself, and the presence of Christ in this community is suggested by the architecture and the paintings inside the church. In this way the author

underlines the connection which exists between the faithful community and the Church. Communion with Christ in Holly Spirit, integrally lived in Church, slowly and peacefully transforms the human being. The new man is not convinced by faith, but impenetrated by it. This new person is connected with the others by faith, by deeds and by love, and it is capable to contemplate God in all creation like in a mirror.

A. DESPINESCU
Saxa loquntur. Testimonies about the past of the Catholics of Moldavia. . . . .

The rock, an element that has a great receptivity of recording and durability, has the capacity to open beams of lights in a far away and darken past. In east of Carpathians this simple modality, but very expressive, of preserving a specific way of life, has its importance. Historical, archeological and literary analyse made by the author, dissipates a part of history's ignorance fog over Moldavia's Catholics identity. Great churches, such as the Cuman's Episcopy, or those from Siret, Baia, Săbaoani and Cotnari, ruined by the passing by of time, speak about a Catholic presence in this area. Next to this impressive archeologic informations, there are also literary sources nevertheless important as well, which add their already established partiture to the archeologic harmony.

E. DUMEA
Paleochristian monuments of Dobrogea. . . . .

Based only on archeological sources, numerous and credible, the author gives us a general point of view over Dobrogea's paleochristian monuments, which bring informations about important and powerful Christian communities. There are analyzed not more than 14 places that had one church at least, which ruins still can be investigated. Very important is the fact that these monuments were build close related with the absolute Christian testimony, the martirage. Next to this places where the archeological traces are still visible and already have been studied, there are another 21 places which are reminded in literary sources of having Catholic communities and churches, but the archeology cannot tell us anything about them yet. In the end of this article there is an interesting point of view about the metropolitan See of Tomis and his jurisdictional and canonical importance over the other episcopal Sees of Scythia Minor.

I. ENĂŞOAE
The church, privileged meeting place between God and his people. . . . .

Both in Old Testament's and in New Testament's history we can find privileged places of meetings between God and His people. Taking over and fusing synagogue's and temple's reality, the Church wanted from eternity by the Father, founded by Christ at the completion of times and guided by Holly Spirit, is Christian's sacred place, central point which concentrates and gives sense to all existence of the Christian community. In the first moment, the Church made by

stone is a building that cathechizes, starting from its geographic location and ending with each architectural element that is present in it. In the second moment, the author sees the Church within divine salvation plan; the Church is a sign of God's divine will to redeem all mankind, initiative to which the people responds through praise, gratitude and reverence. The article continues with a discourse over the Church as a sacred place of divine presence, and ends with the image of Church, seen as the hope of mankind.

The religion cannot be transmitted only in a cognitive or cathechetic way, because it embraces the entire human being and communicates unconditional fundamental experiences for man's existence and for his life's meaning, but the religion must be exposed in all the ways that are able to bring it to man and through which man can come in contact with it. The challenge released by the author is simple and, in the same time, complex and powerful: can we use today in our religious didactic presentation other ways than only those with a strict cognitive content? For example, can we searched for access ways to religious values even on esthetic and semiotic ways? The liturgy considered as a concentrate explosion of religion, life unity of contents which are meant to be learned, passing on to „the game" and to „the drama" with biblical inspiration, which are seen as a communication that passes through experience and finishing with a highly important form of spiritual teaching, which is „didactic of private religious practice", these are just a few important points that the author proposes us in a very original and interesting analyse.

Singing is one way through which man use to express his feelings and becomes in Christian liturgy a way of dialogue with God. To underline the importance of the music in religious life, the author makes a short historical incursion starting with Old Testament and ending with the latest documents of the Church. After this incursion, the study makes distinction between liturgical, religious and sacred music. Music has to fit in liturgy, to express the characteristics of Church: internalness, unity and communion. Religious music has to offer the means to express, to live, to transform the liturgic life into pray.

In the Oriental tradition, divine cult preaches dogma, protects it, expresses it in an easy language and experiments it in liturgical life. Dogma is the one that gives authority, authenticity, profundity to the liturgical prayer. Church singing and

Church's art are both component elements of the divine cult. They do not appear exteriorly in liturgical life like something added after, but in interior like elements belonging to it, and determined by it. After he makes a short review over the different history phases of Church singing, the author offer us a spiritual perspective of understanding church singing like an „angel occupation", enumerating and explaining some of the works of the singed prayer. Going forward, it is presented an explaining panorama of ecclesiastic art signification within liturgical life, that ends with the salience of the unificating vocation belonging to Oriental singing and art, in a more and more divided world.

F. SPĂTARIU
Music in medieval philosophical-theological thinking. . . . .

The introductive part of this article offers us a perspective look over Middle Ages art, philosophy and theology domains, that cannot be understood separately, because the Middle Ages vision is unitary in principles; the conflicts are being reduced, most of the times, only to details. In the second moment, the author analyses music in the philosophic-theologic point of view, from the beginning of the Middle Ages, which is dominated by the speculative aspect, and later he describes practical aspects of music which was underlined in scholastic's philosophical and theological mentality. The Middle Ages through its love towards art, remain an authentic partner for dialogue in our „detailed" world.

C. DUMEA
Hymnody in roman liturgy. Heavenly music and earthly music. . . . .

Music has always been fascinating; gift made by God to all mankind, is in the same time the language of God. Singing has always been considerated the most solemn manifestation of religious feeling, the highest expression of praise, adoration and gratitude brought to God. It's role in liturgy is not adjacent or contingent; continuing the tradition of the Jewish people, Christians are a people that sing. Knowing all these, not rarely music enters in conflict with the liturgy; the danger of false inculturations has been present in the beginning of the Church and is also present now. Because of this, the author describes the role of singing in liturgy, and later he gives some general norms, among which, in a special way, are presented a few norms about singing at the Mass.

G. ENĂŞESCU
God in music of Händel and Bach. . . . .

Even if in the world of ideas transactions are difficult to accomplish, this study takes us with an relentless impetus towards another world, the world „beyond", still taking into account the fact that, no mater how high we would fly, our legs always touch the ground. Two colossus of music are given as an example of receiving God in human being. At G. F. Händel's terrestrial brilliance represents the specific character, even if the heaven's glances are presented in all his work

EDITORIAL

DIALOGUL DINTRE ARTĂ ŞI CREDINŢĂ

Wilhelm DANCĂ

În timpul adunărilor sinodale diecezane de la Iaşi din noiembrie 2004, s-a prezentat, printre altele, şi situaţia dificilă a comunităţilor catolice care au biserici în construcţie sau nu sunt înzestrate cu structurile necesare pentru celebrările liturgice şi formarea credincioşilor. În acest context, un preot paroh a făcut următoarea afirmaţie: „Din cauza grabei de a avea lăcaşe de cult, acolo unde nu existau deloc sau nu erau suficient de încăpătoare, s-au ridicat şi biserici în care nu-ţi vine să te rogi!" Preotul nu a dezvoltat această chestiune, însă din scurta lui intervenţie am înţeles că dorea ca bisericile să fie biserici şi, în general, toate cele ce au de-a face cu biserica să fie în concordanţă cu rostul lor, adică muzica bisericească să fie bisericească, rugăciunea rugăciune etc.

Faptul că unuia sau altuia nu-i vine să se roage într-o biserică poate avea mai multe cauze: biserica este apăsătoare, greoaie din cauza combinaţiei nefericite de stiluri de construcţie (de exemplu, biserica este zidită în stil modern, iar în interior se cultivă o atmosferă clasică prin picturi, icoane, statui, mobilier, haine liturgice); biserica este un loc în care se amestecă fără discernământ domeniile de referinţă (de exemplu, muzica liturgică este înlocuită cu muzica sacră, religioasă sau, şi mai rău, cu muzica profană); biserica este respingătoare prin exces de ornamente – prea multe flori, icoane şi statui, becuri şi funditţe etc. –, prin defecţiuni elementare (dezordine, praf, păianjeni), prin simplificare leneşă a celebrărilor liturgice, prin import exagerat de cântece, programe şi stiluri pastorale străine problemelor şi tradiţiilor locale şi aşa mai departe.

Pe frontispiciul sau la intrarea în multe biserici se mai vede încă această indicaţie: „Aici este casa lui Dumnezeu şi poarta cerului!" Fără îndoială, asemenea cuvinte au efect de aducere aminte a semnificaţiei bisericii dacă sunt acoperite prin fapte şi realităţi care vorbesc despre Dumnezeu şi deschiderea cerurilor. În acest sens, unele lucruri ţin de educaţia artistică a preotului şi a credincioşilor, altele, însă, de formarea teologică a arhitecţilor şi artiştilor. De aceea, sunt încredinţat că se impune căutarea unui dialog între artă şi credinţă, între preot şi artist.

*****

Prima premisă pastorală care ar justifica necesitatea dialogului am găsit-o în *Catehismul Bisericii Catolice*, care, vorbind despre locurile favorabile rugăciunii, afirmă:

Locurile cele mai favorabile pentru rugăciune sunt oratoriul personal sau familial, mănăstirile, sanctuarele de pelerinaj şi, *mai cu seamă, biserica* [s.n.], locul propriu al rugăciunii liturgice pentru comunitatea parohială şi locul privilegiat al adoraţiei euharistice (*CBC*, 2696).

O altă premisă constă în faptul că rugăciunea trebuie să fie o înălţare a sufletului către Dumnezeu, un elan al inimii, o privire spre cer, un strigăt de recunoştinţă şi de iubire adresat lui Dumnezeu Tatăl, prin Isus Cristos, în Duhul Sfânt. Lucrul acesta se poate întâmpla în multe locuri, dar în locul favorabil rugăciunii trebuie evidenţiat într-un fel sau altul.

Alte premise combină motivaţii de ordin istoric şi factual (de exemplu, tema religioasă este una dintre temele cele mai tratate de artiştii din toate timpurile şi locurile) cu cele de ordin antropologic (această colaborare a fost mereu un izvor de îmbogăţire spirituală pentru oameni).

Pe lângă premisele ce invită la dialog, există şi piedici ce îngreunează colaborarea între preot şi artist.

Mai întâi, lipsa de experienţă într-un domeniu străin de cel al propriei specializări, deci lipsa de educaţie interdisciplinară. Această mentalitate a separării radicale între artă şi credinţă, între religie şi artă are rădăcini adânci în trecutul nostru recent, de care cu greu ne putem debarasa.

Apoi, dacă, în modernitate, arta s-a separat de credinţă, de religie, în postmodernitate sau în zilele noastre, arta a asumat expresii religioase fără discernământ, provocând daune atât credinţei, cât şi artei înseşi.

*****

Cu toate acestea, Biserica apreciază arta, convinsă fiind că arta autentică este foarte aproape de credinţă, chiar dacă în exterior e separată de Biserică. Pentru omul credincios, arta este un fel de punte de legătură cu experienţa religioasă, este o chemare adresată misterului, este un glas al aşteptării universale de mântuire. Lucrul acesta a fost formulat de Conciliul al II-lea din Vatican în constituţia pastorală privind raportul dintre Biserică şi lumea contemporană *Gaudium et spes*, care, referindu-se la rolul artelor, în general, spune:

Într-adevăr, ele se străduiesc să cunoască caracterul propriu al omului, problemele şi experienţa sa, în efortul de a se cunoaşte şi perfecţiona pe sine însuşi şi lumea; se preocupă să-i descopere locul lui în istorie şi în Univers, să-i

> pună în lumină necazurile şi bucuriile sale, nevoile şi capacităţile sale şi să schiţeze o soartă mai bună a omului (*GS* 62).

Îndemnuri cu privire la necesitatea reluării dialogului dintre artă şi credinţă au fost formulate şi de papa Ioan Paul al II-lea în *Scrisoare către artişti* (1999). Astfel, potrivit Sfântului Părinte, arta trebuie să fie autentică, iar credinţa să se transforme în putere de discernământ. În aceste condiţii, arta de inspiraţie creştină izvorăşte din necesitatea credincioşilor de a elabora semne prin care să exprime, pe baza Scripturii, misterele credinţei şi, în acelaşi timp, un cod simbolic prin care să se recunoască şi să se identifice, mai ales acum, când lumea întreagă este expusă pericolului globalizării şi omogenizării tehnologice.

Invitaţia papei are o bază istorică, deoarece încă de la începuturile creştinismului s-au manifestat diferite forme de dialog între artă şi credinţă. De exemplu, primele bazilici creştine au preluat canoanele arhitectonice ale vechiului păgânism, dar, în acelaşi timp, le-au adaptat la cerinţele noului cult. Exemple tipice ale acestui tip de sinteză sunt bazilica „San Pietro" şi bazilica „San Giovanni in Laterano" din Roma, precum şi „Haghia Sophia" din Istanbulul de azi (Constantinopolul de odinioară).

Dar nevoia de a contempla misterul şi de a-l propune nemijlocit celor simpli s-a concretizat în pictura şi sculptura sacră, pe de o parte, iar pe de alta, în arta cuvântului şi a sunetului. Programele artistice ale unor părinţi ai Bisericii, ca, de exemplu, Augustin, Ilariu din Nazianz, Paulin de Nola, valorificau deopotrivă formele moştenite de la clasici şi seva curată a evangheliei, motiv pentru care spuneau: „Singura noastră artă este credinţa, iar Cristos este cântarea noastră".

Din punct de vedere muzical, sfântul Grigore cel Mare pune premisa (prin redactarea lucrării *Antiphonarium*) pentru dezvoltarea organică a muzicii sacre de inspiraţie creştină. Fiind foarte originală – prin modulaţiile sale, prin îmbinarea dintre frumos şi adevăr, prin răpirea sufletului din lumea sensibilă şi instalarea lui în lumea veşnică, chiar şi pentru câteva clipe –, această muzică a luat numele lui Grigore, de aici, denumirea de *cântul gregorian*, şi a devenit expresia melodică tipică a credinţei Bisericii în timpul celebrării liturgice a misterelor divine.

De-a lungul timpului, patrimoniul artistic s-a dezvoltat, îmbogăţindu-se cu o mulţime de lucrări sfinte foarte inspirate, care sunt greu de evaluat cantitativ. Dintre acestea, rămân, în primul rând, marile construcţii de cult, în care funcţionalitatea se îmbină cu măiestria care uneşte fascinaţia frumuseţii şi intuiţia misterului. În felul acesta, au apărut diferitele stiluri arhitectonice în istorie: stilul roman, care se remarcă prin forţă şi

simplitate, stilul gotic, care subliniază elanul şi splendoarea, stilul baroc, neo-gotic etc. Oricum, diferitele expresii arhitecturale nu sunt doar roadele intuiției unui artist, ci ele au ceva în comun cu sufletul şi cultura unui popor, care se remarcă în istorie prin modul său specific de a trăi legătura cu Dumnezeu – taină cutremurătoare şi, în acelaşi timp, fascinantă. În sensul acesta, stilurile arhitectonice şi muzica sacră pun în lumină diferitele forme de umanism şi de spiritualitate ale unui popor.

*****

Aplicând acest îndemn pontifical la situația noastră locală, trebuie să spunem că trebuie lucrat mai mult la formarea viitorilor preoți, arhitecți şi artişti, ca celebrările liturgice, arhitectura şi muzica liturgică să fie o epifanie a frumuseții, adecvată timpurilor şi nevoilor comunităților noastre, care se confruntă cu grava problemă a pierderii identității şi unității creştine. Oare nu am putea să dezvoltăm un tip de comuniune între generații, bazată pe admirația frumuseții?

Aşadar, Biserica are nevoie de artă, pentru că trebuie să facă perceptibilă şi atrăgătoare lumea invizibilă a lui Dumnezeu, iar arta are puterea de a desprinde un aspect al mesajului creştin şi de a-l traduce în forme, linii arhitectonice şi sunete muzicale, ajutând intuiția celui care priveşte sau ascultă. Biserica are nevoie de arhitecți, pentru că are nevoie de spații pentru a aduna poporul creştin şi pentru a celebra misterele mântuirii. Arhitecții sunt invitați de Biserică să construiască biserici care să fie adevărate locuri de rugăciune şi, în acelaşi timp, autentice lucrări de artă, adică edificiile religioase să nu elimine valoarea transcendentă şi aura de mister a mesajului creştin pentru care sunt destinate. De asemenea, Biserica are nevoie de muzicieni pătrunşi de gustul pentru mister, conştientă fiind că, prin cântările religioase, credința este trăită ca belşug de bucurie, iubire, aşteptare încrezătoare a intervenției mântuitoare a lui Dumnezeu.

*****

Fiecare instituție educațională participă la formarea umană şi religioasă a generațiilor viitoare în funcție de profil, de finalitățile proprii. Din acest punct de vedere, sunt de părere că preotul ar putea să primească sugestii interesante de la arhitect şi artist, dacă în timpul formării s-ar sublinia mentalități şi comportamente înclinate spre sinteză,

care să izvorască din uimire şi admirație, din aducere de mulțumire, din implicare şi angajare pentru binele altora.

Punctul de pornire este uimirea, admirația şi mirarea. Nu doar natura sau arta, ci şi Biserica ar trebui să conducă la aceste sentimente prin experiența prezenței tainice a lui Dumnezeu în biserică. Cine simte acest mister poate accepta cu mai multă uşurință lucrarea lui Dumnezeu revelată în creație şi în istorie, care, după cum se ştie, nu poate fi percepută în mod pozitivist, adică doar cu ajutorul logicii umane. De aceea, putem spune că arhitectura şi muzica sacră au rol de pregătire a omului pentru întâlnirea cu lucrarea tainică a lui Dumnezeu.

Într-un moment secundar, ajungem la aducerea de mulțumire, recunoştința, care presupun familiaritatea cu lumea gratuității totale în care are loc minunatul schimb de daruri. Cultivând apropierea de Dumnezeu, bisericile invită şi adună lumea în acțiunea de laudă, în pace şi bucurie.

În al treilea rând, solidaritatea divină trăită în întâlnirea cu misterul oglindit de Biserică şi cântat prin muzică conduce la solidaritate cu ceilalți, într-o acțiune de împărtăşire a darurilor primite. Aşadar, roadele întâlnirii cu Dumnezeu cel tainic în biserică se văd în angajarea pentru promovarea demnității umane, a dreptății şi a păcii, valori care îl apropie pe om de Dumnezeu.

Aşadar, dialogul dintre artă şi credință poate fi reluat dacă aceste trei baze de pornire sunt asumate serios de programele educaționale ale instituțiilor interesate. Printre rezultatele posibile ale dialogului, am putea să avem mai multe biserici unde oamenilor le vine să se roage, am putea să ne trezim cu preoți având gusturi artistice adevărate şi artişti care merg la biserică din motive de credință, ceea ce, astăzi, trebuie să recunoaştem, nu e puțin.

DIALOGURI

BISERICA SĂ ARATE A BISERICĂ

Un dialog cu Î.P.S. Ioan Robu,
realizat de pr. Wilhelm Dancă

Întrebare: *Înalt Prea Sfinția Voastră, la începutul veacurilor creştine, „biserica" era casa în care se adunau creştinii pentru celebrările liturgice. Astăzi, „biserica" desemnează atât poporul adunat în rugăciune, cât şi locul ca atare al adunării celor credincioşi. Presupunând că toate normele canonice şi liturgice sunt îndeplinite, aş vrea să vă întreb ce condiții ar mai trebui să îndeplinească un edificiu oarecare pentru a deveni „biserică"? Oare stilul construcției contează? Care dintre aceste stiluri credeți că invită poporul la rugăciune, la reculegere?*

Răspuns: Presupunând că toate normele canonice şi liturgice sunt îndeplinite, edificiul care se vrea biserică trebuie să arate a biserică, şi să fie astfel construit, încât să nu poată fi folosit decât ca biserică. Oricine o vede, să nu aibă nici cel mai mic dubiu că ar fi sau nu ar fi biserică. Desigur, şi stilul contează; acesta trebuie să ajute biserica în sensul celor spuse mai sus, şi nicidecum să-i îngreuneze percepția ca atare. Nu pot să uit o biserică văzută undeva în Europa, care numai a biserică nu arăta. Totul era din ciment acoperit de o pânză imensă de iederă din care mai ieşeau deasupra câteva capete de ziduri care nu păreau să fie împreună altceva decât un buncăr. Mi s-a spus şi m-am convins că era totuşi biserică. Semnul crucii era trasat undeva pe zid, dar destul de bine ascuns de arhitecți, nu numai de iederă.

Cred că stilurile tradiționale invită, cu mai multă reuşită, poporul la rugăciune şi reculegere. Ele te îndreaptă spre altar, nu fac să te deranjeze lumina de afară, chiar neîncălzite bisericile, găseşti o anume căldură, nu te împung unghiurile, găseşti uşor „confortul" pentru rugăciune; în lumina mai slabă, oricâți ar fi de față, mulți sau puțini, prezența lor nu te deranjează. Îți găseşti uşor locul în orice punct din biserică, pentru că oriunde te simți bine. În biserică simți că ai intrat în altă sferă, într-un loc al pământului, dar „mai sus" de pământ. La toate acestea te ajută mai mult stilul clasic, local, tradițional.

Î: *În momentul de față, câte „biserici" aveți în Arhidieceză? Câte dintre aceste „biserici" au fost consacrate de Î.P.S. Voastră? Există vreo „biserică" sfințită de Î.P.S. Voastră care să vă fi impresionat în chip deosebit?*

R: În prezent avem 63 de biserici în Arhidieceza de Bucureşti; 28 de biserici sunt noi, construite după 1989; dintre acestea, 8 încă nu sunt terminate.

Mai avem *capele stabile*, adică spații destinate numai celebrării sacramentelor, de exemplu, cele din casele congregațiilor şi din filialele parohiilor, cum ar fi Măcin, Chirnogeni, Smârdioasa, Râmnicu-Sărat, Pantelimon etc., şi *capele mobile*, improvizate la diferite familii, camere în care se celebrează sfânta Liturghie când într-un loc, când în altul, duminica. Acestea din urmă sunt şi ele „biserici" care se adună în edificii ce aparțin doar unui stil: acela de a improviza...

Toate bisericile pe care le-am consacrat m-au impresionat în mod deosebit, la fiecare având trăiri interioare aparte, deşi diferite unele de altele, dar nu în esență. Şi le îndrăgesc pe toate; şi pe cele neconsacrate încă; şi capelele de ambele feluri care-mi amintesc de Slatina unde, înainte de 1989, aveam o capelă, singura „biserică" din Arhidieceză, demolată de autoritățile comuniste fără se ne înştiințeze decât *post-factum*, transmițându-i parohului de Craiova să meargă să ridice icoanele şi băncile rămase sub cerul liber. Acolo, consacrarea noii biserici a avut rezonanțe cu totul aparte.

Î: *Episcopul are „biserica" lui, şi anume catedrala, care se mai numeşte şi „biserica-mamă" a tuturor celorlalte biserici dintr-o dieceză. Vă rog să descrieți în câteva cuvinte „maternitatea" catedralei în raport cu celelalte „biserici" din Arhidieceză.*

R: Catedrala este „biserica-mamă" a tuturor bisericilor din Arhidieceză în sensul că ea este semnul unității Bisericii locale şi semnul magisteriului şi puterii Păstorului diecezei. Aceste aspecte apar în celebrările prezidate de episcopul Bisericii locale în catedrala sa, punct de referință şi pentru celebrările pe care le prezidează preoții din restul bisericilor care se află pe teritoriul Arhidiecezei. Catedrala se arată a fi biserica mamă a celorlalte biserici din Arhidieceză şi prin grija pe care o are episcopul de parohiile sale, pentru o bună coordonare a apostolatului şi a planului pastoral diecezan, pentru promovarea comuniunii ecleziale şi unității între preoții săi.

Î: *Peste tot în lume există şi biserici goale, părăsite, neîngrijite, în ruină, iar cauzele acestei stări de fapt sunt multiple: se poate ca poporul credincios să se fi mutat în altă zonă geografică, se poate să fi rămas puțini credincioşi care să frecventeze o biserică în spirit de credință. Din câte ştiu, în țările de veche tradiție creştină, se fac eforturi pentru păstrarea lor,*

chiar dacă uneori se schimbă „stăpânul” sau „destinația” inițială a clădirii. Ce înseamnă pentru Î.P.S. Voastră ruinele unei biserici? Cum am putea să salvăm urmele trecutului creştin în condițiile în care interesul pentru memoria istorică scade?

R: Această temă, ruinele unei biserici, mă provoacă în mod deosebit, ştiind că în Arhidieceză există două cazuri de acest fel. La *Colilia* a fost cândva o comunitate catolică de limbă germană, bine închegată, cu biserică, şcoală etc. Totul s-a schimbat acolo când s-au hotărât să plece în Germania, înainte de cel de-al II-lea Război Mondial. Biserica şi cimitirul din apropierea ei sunt singurele dovezi că acolo a fost în trecut o parohie catolică. Biserica a ajuns o ruină. Eu am văzut-o de trei ori. Plecând ultima oară de acolo am fost foarte trist. Un văcar transformase biserica în adăpost pentru vite. La scurt timp, arhiepiscopul ortodox de Tomis mi-a cerut biserica ruină să o transforme în mănăstire ortodoxă, şi am fost imediat de acord, întocmind şi actele necesare. În acest caz, pot să mă bucur că am făcut ceva pentru acea ruină...

La *Malcoci*, lângă Tulcea, avem o altă biserică mare, frumoasă, ce stă să cadă. Este tot o istorie de etnici germani catolici întorşi în Germania. Dintre ei au mai rămas câțiva care au refuzat să plece. Acum se celebrează sfintele Liturghii în fosta casă parohială, transformată parțial în capelă. E o tristețe fără margini să vezi cum se năruie treptat o biserică şi să nu poți să faci nimic din cauza sărăciei şi a priorităților care cer, de exemplu, construirea unor noi biserici unde există mai mulți credincioşi. În condițiile de astăzi, trebuie să alegi, iar în cele mai multe cazuri, nu numai în Arhidieceza de Bucureşti, alegerea merge în detrimentul interesului pentru memoria istorică.

Dar să mă întorc la întrebare. Pentru mine, ruinele oricărei biserici sunt o provocare şi o mare tristețe la care se adaugă „confortul” sărăciei şi urgența unor alegeri în sensul celor spuse deja. Cred că sărăcia a măturat multe urme ale trecutului creştin, şi încă o mai face. Avem mângâierea să vedem, dacă vrem, aceste urme în existența comunităților catolice de astăzi, care, în multe cazuri, se aseamănă cu omul care, năruindu-se casa unde a locuit, adună ce poate să-şi facă o altă casă, fără să mai lase semne ale locului unde a stat şi a trăit mai înainte. Când sărăcia domneşte, interesul pentru memorie istorică dispare. Ce avem de făcut? Să dăm stabilitate şi forță comunităților pe care le avem astăzi şi care sunt urmele vii ale trecutului, să le spunem că se cuvine să lăsăm şi să păstrăm şi alte urme ale dăinuirii noastre, urme de cărămidă sau de carte, sau de monumente închinate unor evenimente, şi toate celelalte ni se vor adăuga nouă.

Î: *Având în vedere faptul că mobilitatea persoanelor a crescut simţitor în ultima vreme şi se pare că va creşte în continuare, cum vedeţi că se poate păstra legătura dintre comunitate sau dintre credinciosul de rând şi „biserica" lui parohială?*

R: Catolicii au marea şansă că oriunde se duc în lume, şi ştim cam încotro s-au îndreptat, pretutindeni găsesc şi pot intra să facă parte dintr-o nouă biserică parohială, sau dacă sunt în grupuri mari, să formeze acolo o parohie, aşa cum sunt unele cazuri. Legăturile cu fosta biserică parohială vor fi sporadice mai întâi, apoi vor înceta. Multe parohii seamănă astăzi cu familiile care-şi privesc copiii plecând pentru a-şi întemeia alte familii, sau, pur şi simplu, pleacă. Dorinţa cea mai mare este ca ei să fie bine acolo unde s-au stabilit, iar contactele cu cei lăsaţi în urmă se află pe plan secundar pentru majoritatea cazurilor. Dacă e ceva de făcut din partea Bisericii, este ca ei să se simtă catolici acolo unde sunt, contactele cu „biserica" mamă fiind ocazionale şi de ordin nostalgic. A dori ceva mai mult în această privinţă sau a căuta să dirijezi sau să îmbunătăţeşti aceste contacte mi se pare că seamănă cu părinţii care aşteaptă, doresc ca feciorul din armată să le scrie în fiecare săptămână.

Î: *Ce înseamnă pentru Î.P.S. Voastră „biserica" din satul în care v-aţi născut, în care aţi fost botezat?*

R: Biserica din satul meu, Traian, înseamnă acum pentru mine izvor de amintiri de tot felul din copilărie şi tinereţe, şi nu numai, astfel că este primul loc de referinţă când cobor în trecutul meu îndepărtat şi apropiat. Îmi amintesc de pregătirea pentru prima Împărtăşanie, când dascălul satului, Tiba, ne aduna lângă el, astfel că, stându-i foarte aproape, ne putea ajunge cu vărguţa fără să facă un pas, pe când noi repetam rugăciunile şi poruncile etc. Şi prima spovadă în sacristia bisericii, şi prima Împărtăşanie, postul Adventului, Crăciunul etc. Moartea mamei în 1961, iar în 1968 prima Liturghie pe care am celebrat-o la Traian, şi câte alte amintiri...

Trebuie să spun ceva şi de Târgu Secuiesc, unde m-am născut şi unde am fost botezat, părinţii aflându-se acolo în 1944, după ce stătuseră un timp la Bălţi, în Basarabia. Singura dată când am fost să caut şi să văd Târgu Secuiesc ca loc de naştere, să privesc biserica unde am primit botezul, a fost în anul 1968, când, îndată ce am devenit preot, intenţionam să celebrez acolo o sfântă Liturghie de mulţumire. Dar n-a fost să fie. Parohia era în totală dezordine. Am privit interiorul bisericii prin gratiile de la intrare; am căutat apoi naşul de la botez şi am aflat că murise între timp şi am plecat cu gândul obsedant că, atunci când am intrat eu în

preoție, parohul de la biserica în care am fost botezat tocmai ieşise din preoție.

Î: *Ați vizitat multe biserici şi ați celebrat în multe dintre ele; în afară de propria catedrală, există vreo biserică în care v-ați întoarce cu plăcere? De ce?*

R: În multe biserici m-aş întoarce, unde m-am simțit bine, şi nu ştiu cum să mă opresc doar la una şi să o pomenesc. Aş spune mai degrabă că aş poposi cu plăcere în cele în care m-am regăsit ca acasă, ca într-un loc de răgaz pe care-l căutam, de singurătate, de intimitate. La acest confort mă ajută altarul, centrul bisericii pe care-l caut de cum intru într-o biserică. Nu-mi place nici o biserică unde tabernacolul este plasat lateral sau într-un colț. În acestea, chiar dacă sunt perfecte din punct de vedere canonic, liturgic, mi se pare că lipseşte un element de echilibru.

Î: *Care este stilul de „biserică" pe care îl îndrăgiți sau îl recomandați? În raport cu cele tradiționale, stilurile recente subliniază mai mult aspectele solare, luminoase ale vieții în biserică. Vă rog să comentați puțin raportul dintre „lumină" şi „biserică".*

R: Îndrăgesc şi recomand stilurile tradiționale, fără să condamn într-un fel sau altul stilurile moderne care exploatează mult aspectele solare, luminoase. Îmi amintesc de nişte călugări care, într-o biserică din Paris, înainte de începerea sfintei Liturghii țineau un ritual solemn de aprindere a lumânărilor de la altar. Mă impresiona adânc de fiecare dată, şi nu numai pe mine. Dacă biserica ar fi fost plină de lumină, respectivul ritual ar fi fost lipsit de forță, simbolul ar fi pierdut ceva din capacitatea sa de a transmite un anume mesaj. Spun acestea pentru a pleda în favoarea bisericilor tradiționale adăpostite de vitralii sau de ferestre mici prin care lumina nu invada, ci, de abia pătrunzând, inspira şi deschidea ochii minții spre lumina care țâşnea din altar, spre rugăciunea spusă „în ascuns". Şi cei din trecut, care au tras la biserici „perdele" de vitralii, iubeau lumina şi puzderia razelor de soare, dar au preferat în biserică o atmosferă mai aparte, mistică, de lumină uşoară şi umbră la un loc, care să te facă într-adevăr retras de restul lumii. Eu consider că e bine să păstrăm o astfel de ambianță în bisericile noastre. Pe aici se înscrie raportul dintre *lumină* şi *biserică*. Mă gândesc că biserica trebuie să te ajute cu stilul ei, să te apropii şi să te scalzi în lumina nevăzută. E adevărat că şi lumina soarelui îți poate vorbi despre Soarele veşnic care este Cristos, dar o face mai bine în afara bisericii, în atâtea locuri. O lumânare care arde pe altar sub o ploaie de raze solare rămâne aproape mută. Asta nu înseamnă că nu-mi

plac bisericile luminoase, dar le prefer pe cele tradiționale, unde o dată intrat, simți repede că ești în altă lume, unde altă lumină, decât cea de afară şi din alte edificii, te înconjoară.

Î: *Înainte de 1990, una dintre preocupările de bază ale Î.P.S. Voastre a fost aceea de a avea „biserici deschise”. Ce înseamnă astăzi „biserică deschisă”?*

R: Nu numai înainte de 1990, ci şi după, am „militat” pentru *biserici deschise*, ca oamenii să poată intra în ele la orice oră din zi. Poate că asta era şi o reacție la amintirea atâtor biserici închise şi în care aş fi voit să intru în drumurile mele prin anumite țări europene. Ideea de bază, însă, era aceasta, ca biserica să fie ca o casă a tuturor, o uşă deschisă toată ziua. Şi aşa doresc să fie şi în continuare. Biserica înseamnă şi Cristos prezent în Euharistie, noi invităm credincioşii să-l viziteze din când în când. Cum am putea ține închise bisericile? A ține deschis lăcaşul de rugăciune înseamnă şi o disponibilitate a noastră, a preoților, pentru cei care vin să vadă sau să se roage în biserică, pentru curioşii în trecere, pentru oricine, uneori chiar şi pentru hoți, ca să vadă, dacă au sau nu, ce să fure. Şi la judecată să nu ne spună Cristos: *eram în biserică şi erau şi unii dintre aceştia mai mici ai mei, care voiau să mă viziteze, iar voi țineați uşile încuiate şi ei nu au putut să intre*.

O biserică deschisă încurajează; nu aşa se întâmplă cu cea închisă.

Î: *În ce condiții bisericile frecventate din Arhidieceză pot constitui un reper moral şi spiritual pentru oameni?*

R: În condițiile omului care, deodată, văzând că trece pe lângă o biserică, îşi face semnul crucii, primenindu-şi puțin gândurile. Gest simplu, neprogramat înainte, neaşteptat. Orice biserică este un semnal, un gând la Dumnezeu, chemare la rugăciune şi bunătate. E un altfel de edificiu, e special, are un limbaj aparte, în foarte multe feluri perceput; atmosfera din interiorul bisericii se revarsă şi-n exterior, chemând la evlavie, la Dumnezeu, pe oricine, dar, mai ales, pe cei care o frecventează, care, după ce participă la sacramente sau se roagă puțin în tăcere şi reculegere, duc cu ei în suflet linişte din linişte, lumină din Lumină. Astfel, bisericile devin repere morale şi spirituale pentru toate generațiile.

Î: *În momentul de față, bisericile din Arhidieceză sunt suficiente ca număr şi ca spațiu pentru a satisface nevoile comunităților? În această privință, aveți alte planuri pentru viitor?*

R: Consider că cele 28 de biserici noi din Arhidieceză acoperă în mare parte urgențele pe care le aveam până în 1989, când nu se putea construi biserici. Trebuie să le terminăm pe cele încă în lucru, recent s-a mai început o biserică (pe aceasta nu am pus-o la număr) în Bucureşti, pentru cartierele Militari şi Crângaşi, şi mai urmează de construit câteva bisericuțe în diferite filiale. Importantă este acum, mai ales, consolidarea comunităților formate în jurul bisericilor noi, acesta rămânând pentru mine şi pentru preoții în cauză un serios plan de prezent şi de viitor.

Pr. Wilhelm Dancă: *Vă mulțumesc pentru acest interviu. De asemenea, multe mulțumiri şi urări de bine din partea profesorilor şi studenților de la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi.*

Î. P. S. Ioan Robu: Cu plăcere şi cu cele mai bune urări pentru voi şi revista *Dialog teologic*.

BISERICA FRUMOASĂ ESTE BISERICA PLINĂ DE LUME

Dialog cu P.S. Petru Gherghel,
realizat de pr. Wilhelm Dancă

Întrebare: *Excelență, ce înseamnă pentru Preasfinția Voastră „o biserică”? Vă întreb lucrul acesta pentru că, în limba română, termenul „biserică” se referă la „casa” în care se adună poporul lui Dumnezeu, dar şi la adunarea credincioşilor ca atare.*

Răspuns: Pentru orice creştin, dar, mai ales, pentru un episcop, Biserica reprezintă casa lui Dumnezeu şi poarta cerului, casa în care îl poți întâlni pe Dumnezeu, iar Dumnezeu se întâlneşte cu poporul său (cf. *Gen* 28,17). Termenul de „biserică” are un înțeles dublu: mai întâi, este vorba de *locul* unde se celebrează tainele sfinte, într-un chip special, sfânta şi dumnezeiasca Liturghie, iar în al doilea rând, „poporul lui Dumnezeu” ca atare sau, cum se mai spune, „adunarea credincioşilor”.

Etimologic, termenul de *biserică (bazilică)* vine de la grecescul *basilea*, legat de demnitatea de domn, de împărat. Şi chiar dacă acest termen de *basilea,* ca şi celălalt de *ecclesia,* avea la început un înțeles laic, el a căpătat în timp caracter sacru prin adaosul *tou théou*, specificându-se astfel că destinatarul sau întemeietorul este însuşi Dumnezeu.

Limitându-ne la înțelesul de „casă ” sau „locuință ” pentru termenul de „biserică” ca loc de cult, este firesc ca, pentru un episcop, orice lăcaş, cu acest scop, să fie, înainte de toate, un loc sacru, destinat slavei lui Dumnezeu şi întâlnirii cu el.

Este îmbucurător faptul că poporul român are pentru biserici, capele, mănăstiri, bazilici sau catedrale o prețuire deosebită, o adevărată venerație şi un cult special. Religiozitatea poporului nostru, chiar dacă uneori nu este suficient fundamentată sau destul de cultivată, este o dovadă a iubirii sale față de Dumnezeu şi față de casa dedicată prezenței sale.

Şi pentru mine, mai ales pentru mine, ca episcop, biserica are o semnificație deosebită. O consider şi o stimez cu adevărat ca pe casa lui Dumnezeu şi poarta cerului, locuința preferată a lui Cristos care a venit în lume şi a voit să locuiască cu oamenii până la sfârşitul lumii (cf. *Mt* 28,20). Dumnezeu locuieşte cu noi şi ne aşteaptă să-l întâlnim.

Î: *Aveți câteva cifre prin care să ilustrați eforturile depuse de păstorii şi credincioşii Diecezei de Iaşi pentru construirea de biserici?*

R: Exemple sunt nenumărate şi impresionante. Mă tem ca, prezentându-le, să nu cumva să uit pe cineva sau să fac o ierarhizare interpretabilă. Este meritul preoților şi al bravilor noştri specialişti şi credincioşi. Am să încerc totuşi să dau câteva detalii şi să prezint câteva nume şi localități.

Ca *ordinarius*, am fost la curent cu toate inițiativele în acest domeniu, dar sunt obligat să spun că ceea ce s-a realizat a fost opera curajoasă a preoților noştri plini de tinerețe şi zel şi, mai ales, darul lui Dumnezeu. Pentru mine, exemplul şi lucrarea preoților era un adevărat semn de vitalitate şi iubire totală. Rolul meu, pe cât posibil, era să-i încurajez pe preoți, să le explic, eventual, responsabililor că aceasta era datoria unui păstor responsabil, iar că tot ceea ce făceau nu era un lucru contrar orânduirii şi societății, ci numai şi numai spre binele oamenilor şi al credincioşilor noştri.

Iubirea față de Dumnezeu şi Biserică a fost şi era mai tare şi mai puternică decât amenințarea cu pierderea libertății şi cu moartea. S-au făcut, aşadar, lucruri minunate, unele incredibile. Sunt de remarcat inițiativele pr. Carol Sohn la Oțeleni, ale pr. Wilhelm Klein la Tămăşeni, ale pr. Alexandru Ghiuzan la Mărgineni şi Trebeş; trebuie subliniată grija pr. Cazimir Cotolevici pentru noua biserică din Nicolae Bălcescu, continuată şi desăvârşită de pr. Ioan Sociu, preocuparea preoților din parohia Pârgăreşti la construcția bisericii, operă terminată în anii grei ai dictaturii de pr. Anton Ioan, efortul incredibil al pr. Dumitru Adămuț pentru biserică, simbol de trăire a credinței şi de manifestare a rezistenței împotriva persecuțiilor şi opreliştilor de la Adjudeni. Trebuie să-i amintim între cei care au dovedit un mare curaj şi o mare rezistență pe pr. Mihai Rotaru la Barticeşti, pr. Mihai Lucaci la Rotunda, pr. Gheorghe Lenghen şi pr. Petru Gabor la Sagna, pr. Ştefan Apostol la Frumoasa, pr. Ştefan Demeter la Mirceşti şi Paşcani, pr. Iosif Andrici la Şcheia, pr. Alois Dămoc la Butea, pr. Anton Dănculesei la Pralea, pr. Vasile Rediu la Gioseni, pr. Ştefan Erdeş la Lespezi, pr. Ieronim Budulai la Huşi, Vizantea şi Ciugheş.

Când am început să analizez scriptic problema lucrărilor executate în condiții de supraveghere totală şi, uneori, de clandestinitate, am rămas impresionat; niciodată nu o făcusem până acum, pentru că mi se părea că totul era normal şi mă obişnuisem să tot repet că s-a făcut mult şi multe în acele perioade extrem de dificile.

Acum mărturisesc, cu multă satisfacţie în suflet şi cu mult respect pentru preoţii şi credincioşii noştri, că au fost timpuri de mari fapte şi mari minuni.

Cu privire la date, pot să subliniez următoarele: în perioada grea a dictaturii s-au construit 32 de biserici noi, unele cu mare răsunet şi cu mari jertfe. La mai mult de 20 de lăcaşuri de cult s-au făcut reparaţii capitale sau lucrări de întreţinere. După anul 1989, s-au construit 55 de noi lăcaşuri de cult, unele mai mărețe decât altele. Nu mai vorbesc de reparaţiile şi iniţiativele curajoase pentru îngrijirea lăcaşurilor de cult. Un semn de vitalitate a preoţilor şi credincioşilor noştri, o binecuvântare pentru poporul nostru credincios.

Am putea spune că Dieceza a fost un adevărat şantier pentru ridicare de noi lăcaşuri (55+32), de reconstrucţii şi reparaţii, iar acolo unde era nevoie, s-au construit şi inaugurat o mulţime de centre parohiale (22+39).

S-ar putea crede sau trage o concluzie că s-a lucrat doar pentru un singur sector, construcţii şi structuri, dar nu trebuie să uităm că, în acelaşi timp, s-a lucrat intens la catehizarea copiilor şi a tinerilor, cu toate opreliştile şi cu toată supravegherea, au fost pregătiţi şi au ajuns la idealul dorit câteva sute de preoţi, s-au inaugurat atâtea mănăstiri, centre de spiritualitate, grădiniţe şi opere socio-caritative.

Toate la un loc reprezintă un argument pe care vrem să-l vedem ca un dar al lui Dumnezeu pentru credinţa poporului nostru atât de generos şi atât de ataşat de Biserica şi de valorile spirituale.

Î: *De când sunteţi în fruntea Diecezei de Iaşi, mai întâi ca administrator apostolic, apoi ca episcop diecezan, s-a văzut că una dintre grijile Preasfinţiei Voastre ca păstor a fost refacerea sau crearea edificiilor bisericeşti necesare pastoraţiei. Cum apreciaţi efortul depus?*

R: Ajuns preot, în condiţii de mare supraveghere şi control din partea regimului totalitar, condiţii grele pentru biserică, preoţi şi chiar credincioşi, am simţit, desigur, un imbold pentru casa lui Dumnezeu şi pentru suflete, pe care nu-l pot explica cu argumente lumeşti. Cu toate dificultăţile începutului preoţiei mele, hotărârile pentru cauza Bisericii şi a sufletelor creşteau, iar zelul, controlat, desigur, de prudenţă, căuta noi căi şi posibilităţi de muncă pastorală pentru a nu lăsa să se piardă cea mai mare şi sigură valoare a vieţii: credinţa.

Am rămas impresionat de gestul multor preoţi îndrăzneţi, care s-au opus tăvălugului nimicitor prin predici, prin tact administrativ şi prin iniţiative înţelepte şi curajoase cu care au ştiut să apere tezaurul credinţei şi lăcaşurile de cult.

Câţiva dintre ei şi-au zidit viaţa în pereţii bisericilor, dăltuind pentru istorie şi viitor monumente impresionante, cu toată opoziţia şi persecuţia regimului ateu.

De la numirea mea în fruntea Diecezei, mai ales în perioada de administrator apostolic cu drepturi limitate, am ţinut ca un lucru sfânt să continuu munca înaintaşilor, desigur, în alte condiţii şi cu alte mijloace, apărând moştenirea lăsată, încercând mai întâi să nu lăsăm să moară ce aveam mai scump: credinţa, Seminarul, bisericile.

În perioada celor 12 ani de mandat special, plină de tot felul de atenţionări şi ameninţări, pentru modul cum unii preoţi, cărora trebuie să le aduc prinos de recunoştinţă, lucrau atât la opera de catehizare (redusă la biserică), la munca pastorală generală, cât, mai ales, la iniţiative îndrăzneţe de a întreţine bisericile, a le mări şi adapta noilor necesităţi sau chiar a le construi din temelii, am avut o mare stimă, încurajându-i şi susţinându-i, şi trebuie să mărturisesc că n-a fost uşor şi nici lipsit de riscuri, dar, până la urmă, s-au putut realiza lucruri deosebite, chiar le pot numi ieşite din comun, cu care Biserica locală de Iaşi a ştiut să facă proba unui examen curajos şi fructuos, impunându-se în faţa tuturor, chiar şi a persecutorilor.

Î: *Puteţi să ne daţi câteva exemple de edificii bisericeşti reprezentative pentru Dieceză, care corespund aşteptărilor Preasfinţiei Voastre?*

R: Îi invit pe cei care doresc să se edifice în acest domeniu să intre în bisericile din Adjudeni, N. Bălcescu, Bacău, Butea, Fărcăşeni, Gioseni, Horleşti, Iaşi, Mirceşti, Tămăşeni, Şcheia, Vizantea etc.

E drept că unele dintre aceste lucrări s-au făcut în grabă, fără prea multe analize sau sub coordonarea unei comisii de specialitate. Sunt totuşi deosebit de mulţumit că s-au depus multe eforturi, că preoţii au încercat să răspundă necesităţilor timpului şi că acum poporul are frumoase lăcaşuri de cult.

Dacă le analizăm pe toate, desigur, unele sunt opere măreţe, altele sunt mai simple şi mai modeste, dar toate au o calitate comună: dragostea; toate capătă valoare când sunt căutate şi când sunt pline.

Nu uit niciodată afirmaţia unui arhitect la o întâlnire pe teme de arhitectură sacră: „cea mai frumoasă şi impresionantă biserică este cea care e plină cu oameni”.

Ne-am dori ca lipsurile, care eventual mai sunt, sau stângăciile datorate grabei şi dorinţei de a face şi a avea să fie anihilate de preţuirea casei lui Dumnezeu şi de trăirea credinţei.

Î: *Ce fel de gânduri sau sentimente aveți în inimă atunci când vă pregătiți să sfințiți o biserică?*

R: Sfințirea unei biserici reprezintă un eveniment de mare credință şi intensă trăire spirituală. Credincioşii, care au ajuns să ridice o biserică, fie ea cât de mică şi simplă, aşteaptă cu deosebită emoție momentul sfințirii, dedicării sau consacrări ei, iar pentru mine, ca episcop, actul de sfințire reprezintă confirmarea unei astfel de credințe şi o trăire spirituală profundă. Chiar dacă nu au loc şi nu se intenționează celebrări de sfințiri sau dedicări solemne ca cele de la templul din Ierusalim, aşa cum notează Sfânta Scriptură (cf. *2Cr* 5,6-10), credincioşii, preoții şi episcopul trăiesc un eveniment extraordinar, prin care îşi arată credința în prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului şi fac sărbătoare. Cu astfel de sentimente şi trăiri întâmpin orice dedicare şi sfințire de biserică.

Î: *Atât ca păstor al diecezei, cât şi ca episcop cu experiență în acest domeniu, ce anume le recomandați preoților şi credincioşilor care doresc să construiască o „biserică”?*

R: Mai întâi, să aibă o profundă motivație de credință, apoi, să urmeze normele bisericeşti, pe care vrem să le facem cunoscute în urma Sinodului Diecezan, şi să nu se grăbească în realizarea unui astfel de proiect. Mă gândesc că, după furtuna creată de încercările prin care am trecut, când totul se făcea pe ascuns, să nu se oprească o lucrare, după iureşul de a recupera ce nu s-a putut, în anii de după ’89, viața creştină va intra într-un ritm normal, iar răspunsul la necesitățile timpului va fi analizat mai bine şi dat cu calm.

Î: *În ce măsură bisericile construite în zilele noastre pot constitui un reper cultural şi moral în viața credincioşilor catolici, în special, şi a lumii, în general?*

R: Reperul cultural pe care îl oferă bisericile noastre din Moldova este un reper simplu, cu mai puține elemente de artă clasică şi tradițională spectaculoasă; este, cu alte cuvinte, un mesaj al simplității vocației creştine şi o căutare a formelor noi şi evoluate de trăire creştină şi morală, fiind, de fapt, o chemare la un răspuns ce trebuie să-l dea fiecare creştin la timpul pe care-l trăieşte şi pe care este chemat să-l sfințească. Se poate verifica aici ceea ce a ştiut să facă Cristos când i-a ales pe apostoli, oameni simpli, pe ucenicii care să fie capabili să aprindă şi să cucerească lumea nu prin forța înțelepciunii proprii, nici prin puterile omeneşti, ci prin harul său, care se foloseşte de canale simple, curate şi devotate pentru a lucra în lume.

Î: *În timpul Sinodului Diecezan s-a discutat şi despre faptul că unele biserici construite cam în grabă invită mai puţin la reculegere, la rugăciune. Din acest punct de vedere, ştim că orice biserică trebuie să fie pentru lume „casa lui Dumnezeu şi poarta cerului". Ce condiţii ar trebui să îndeplinească bisericile în construcţie pentru a putea celebra cum se cuvine în interiorul lor legătura dintre cer şi pământ?*

R: Sinodul Diecezan reprezintă pentru noi un moment de cea mai mare importanţă. L-am putea considera nu numai un prilej evocativ, ci, mai ales, un program inovativ. În cadrul Sinodului s-au evidenţiat valorile tradiţionale şi s-au redescoperit comorile spirituale lăsate de înaintaşi, o credinţă vie ce ne-a fost încredinţată ca un testament pentru viaţa noastră creştină şi pentru trăirea vocaţiei primite.

La Sinod s-au analizat şi neîmplinirile constatate în trecut, stabilindu-se puncte ce trebuie îmbunătăţite şi perfecţionate în mai multe domenii şi, în consecinţă, şi în ceea ce priveşte bisericile şi cadrul desfăşurării cultului. Era firesc să se prezinte şi un program inovativ în privinţa lăcaşurilor de cult.

Oricum, ceea ce am primit de la înaintaşi sau am construit în trecutul mai îndepărtat sau mai recent a fost un lucru bun şi adaptat condiţiilor de atunci. Bisericile şi celelalte structuri dovedesc simplitatea şi modestia noastră, dar şi valoarea credinţei şi a încrederii în Dumnezeu, în timpuri de mari încercări şi probe de tot felul.

Pentru viitor, se impune, fără îndoială, să găsim formulele cele mai adaptate pentru a combina dorinţa de a avea structuri, biserici, centre de spiritualitate, cu necesitatea ca ele să fie instrumente de promovare a spiritualităţii, de făurire a unei culturi creştine şi, de ce nu, de a găsi modalităţi ca bisericile, capelele, lăcaşurile de cult să fie cu adevărat „casa lui Dumnezeu şi poarta cerului" în stare să promoveze legătura dintre pământ şi cer.

Va trebui, însă, să înţelegem, pe cât posibil mai mult, prin catehizare, ce înseamnă o adevărată artă creştină, cum trebuie să fie bisericile, ca ele să promoveze creşterea în credinţă şi să satisfacă toate gusturile, de la cele mai modeste la cele mai rafinate. Le va reveni, aşadar, Comisiei pentru Lăcaşurile de Cult şi Oficiului Diecezan pentru Liturgie, ce urmează să fie stabilite de noi în urma Sinodului Diecezan, datoria de a prezenta principiile ce trebuie să stea la baza construirii lăcaşurilor de cult şi a rolului lor pentru viaţa religioasă şi cultura creştină.

Î: *Ce înseamnă pentru Preasfinţia Voastră biserica în care aţi fost botezat sau biserica din satul natal?*

R: Despre locul în care au fost botezaţi şi în care au făcut primii paşi în trăirea credinţei, marii sfinţi ai Bisericii şi marile personalităţi ale vieţii creştine s-au exprimat cu multă bucurie şi cu sfinte aduceri aminte. Reveneau deseori în biserica în care au trăit bucuriile credinţei şi ale copilăriei şi o evocau în diferite momente ale vieţii. Mă gândesc că nu numai ei, ci şi toţi ceilalţi oameni simpli au făcut şi fac la fel. Mă declar fericit când pot să mă întorc fie în spirit, fie, mai ales, fizic în biserica în care am primit darul credinţei. Îndrăznesc, aşadar, să spun şi eu că simt emoţii deosebite când revăd altarul la care am slujit ca ministrant, amvonul de unde era proclamat cu atâta entuziasm cuvântul lui Dumnezeu de către preoţii pe care i-am cunoscut în copilărie şi, de ce nu, regret mereu că nu mai este astăzi banca de împărtăşanie de sub care şi prin care priveam cu gelozie la cei ce urcau treptele altarului sau slujeau la sfânta Liturghie. Multe dintre imaginile din trecut s-au schimbat, reformele liturgice au adus noi adaptări, bisericile au căpătat altă configuraţie, dar farmecul aducerilor aminte nu s-a schimbat, din contră, devine şi mai plăcut şi mai răscolitor.

Glasul clopotelor şi drumul credincioşilor spre biserică, bucuria întâlnirii cu colegii în jurul bisericii şi lângă altar ne fac să avem mereu emoţii şi puternice accente nostalgice.

Î: *Ce înseamnă pentru Preasfinţia Voastră biserica numită „catedrală”? La Iaşi, există mai multe catedrale catolice?*

R: Pentru un episcop, catedrala este simbolul prezenţei lui Cristos în mijlocul poporului său, care desăvârşeşte şi realizează unitatea în credinţă şi unitatea în iubire.

Catedrala este şi trebuie să fie *una*. Nu trebuie să se creeze impresia că sunt mai multe catedrale.

La noi, catedrala este cea istorică, cea tradiţională, care a văzut şi a trăit evenimentele în derularea lor, fie fericite, fie mai puţin plăcute, luminile şi umbrele istoriei, bucuriile şi încercările vieţii creştine. Nu trebuie să uităm că aici a slujit primul episcop, Nicolae Iosif Camilli, aici au urmat să conducă poporul lui Dumnezeu episcopii noştri indigeni, P.S. Mihai Robu şi Mons. Petru Pleşca, *ordinarius substitutus* pentru perioada grea a comunismului şi, mai ales, aici a păstorit, a predicat, s-a rugat şi s-a jertfit marele nostru păstor Anton Durcovici.

Ca atare, catedrala lor este şi catedrala noastră. Chiar dacă e mică, ea are un rol important.

Realităţile noi impuneau şi rezolvări noi. De aceea, am decis să ridicăm alături de catedrala istorică, veche, o altă bazilică – biserică, pentru a oferi

poporului creştin un spaţiu adecvat noilor realităţi, numărului mare de enoriaşi; un loc pentru *ecclesia*, adunarea poporului creştin în jurul lui Cristos şi a episcopului.

Prin apropierea şi legătura ce o are cu *catedrala veche,* noul lăcaş împrumută şi denumirea de *catedrala nouă,* un lăcaş corespunzător, care nu trebuie să ne separe de istoria noastră, ci trebuie să o asigure şi să o continue.

Î: *Vă rog să ne prezentaţi pe scurt „viaţa" celor două catedrale – catedrala veche şi catedrala nouă. Prin ce anume o catedrală îşi justifică numele de „mama" tuturor celorlalte biserici din Dieceză?*

R: Când s-a impus să se construiască o nouă biserică în centru, planurile erau astfel întocmite, încât între catedrala veche şi noua construcţie să fie o legătură strânsă, o comunicare directă.

Din cauza unor conflicte, construite şi întreţinute de unii responsabili ai zonei şi ai sitului istoric, planul prim al noului lăcaş a trebuit să fie revizuit pentru a nu fi cu totul oprit. După multe analize şi studii, s-a ajuns la o altă soluţie, de data aceasta circulară, o nouă construcţie, care să nu intre în conflict arhitectonic cu celelalte obiective din vecinătate; construcţie ce urma să fie introdusă într-un complex arhitectural, cu posibilitatea unirii ei printr-un portic cu catedrala veche.

De ce această formă? Desigur, au fost şi sunt multe argumente. Pentru mine a fost unul, potrivit cu motto-ul meu ca episcop: *ca toţi să fie una* (*In* 17,21). Forma circulară, care îi primeşte şi îi dirijează pe toţi, din toate părţile, spre un punct central, spre un altar, a fost un argument determinant; ea invită la comuniune, la unitate.

Episcopul, când celebrează sfânta Liturghie cu prezbiteriul său şi cu tot poporul, trebuie să-i adune pe toţi la acelaşi altar, în jurul aceluiaşi Cristos, sub aceeaşi cupolă, mai bine zis, sub aceeaşi coroană, având drept model pe aceeaşi Mamă înălţată la slava cerului şi încoronată, care să mijlocească pentru toţi cei ce aparţin aceleiaşi Biserici. Totul în acest nou lăcaş trebuie să contribuie la realizarea unui singur popor, fie cel din Iaşi, fie cel din localităţile Diecezei, din cele mai îndepărtate colţuri ale provinciei şi ale Bisericii noastre locale.

Catedrala veche este locul de unde se porneşte spre noul altar, spre noul sanctuar, de unde, întăriţi în dragoste, toţi se întorc apoi acolo de unde au pornit.

Mă gândesc că, astfel, într-o expresie comună, catedrala veche, cu importanţa ei istorică şi cu rolul ei, şi catedrala nouă, cu forma şi mesajul ei, reprezintă, de fapt, un tot, unica noastră catedrală, *mamă* a tuturor

celorlalte Biserici, inima de unde Isus revarsă binecuvântare şi haruri peste întreaga Biserică locală, prin intervenția şi mijlocirea Mamei noastre cereşti, înălțată şi încoronată, patroana şi ocrotitoarea noastră cerească.

Î: *Dorința celor care muncesc pentru zidirea unei biserici este ca ea să fie mereu plină de lume. Vă mai gândiți şi la altceva atunci când se apropie momentul consacrării noii catedrale de la Iaşi?*

R: Cel mai important lucru este să facem ca bisericile noastre să fie plăcute lui Dumnezeu, pline de lume, să devină oaze de spiritualitate, adevărate surse de alimentare a credinței atât prin exprimarea artistică şi prin cadrul exterior, cât, mai ales, prin lucrarea continuă de evanghelizare şi catehizare, muncind pentru aceasta la desăvârşirea Bisericii spirituale care este sufletul omului, iar aici, la noi, sufletul creştinului din Moldova, din Iaşi, din Dieceza noastră.

Vreau să întâlnesc mereu oamenii noştri simpli, modeşti şi buni în biserica noastră catedrală, *mama tuturor bisericilor din Dieceză*, şi să-i simt că stau alături de păstorii lor, de episcop şi de preoți, în jurul aceluiaşi altar, aceluiaşi Isus, sub mantia ocrotitoare a aceleiaşi Maici preacurate, pentru a putea beneficia cu toții de înălțare şi de încoronare în ceruri.

Vă mulțumim şi să dea Domnul să avem biserici pline de lume!

IN MEMORIAM ANTON DURCOVICI, PIATRĂ VIE A BISERICII

Interviu cu Ana Blandiana şi Romulus Rusan,
realizat de pr. Wilhelm Dancă

Pr. Wilhelm Dancă: Stimată doamnă Ana Blandiana, stimate domnule Romulus Rusan, dragi părinți, dragi studenți. Potrivit tradiției noastre, astăzi, 10 decembrie 2004, îl comemorăm pe episcopul nostru martir Anton Durcovici. M-am pregătit să țin o conferință despre locul unde el a murit, despre Sighet. Astfel, am găsit un testament al episcopului Durcovici, din 20 septembrie 1945, scris la Timişul de Jos, în care el se gândea deja la moarte, şi nu era încă episcop al Iaşilor. Spune aşa: „Sufletul meu nemuritor, mântuit prin sângele preascump al lui Isus, îl încredințez milostivirii nemărginite a Mântuitorului şi Judecătorului meu, precum şi grijii de mamă a Fecioarei preacurate, şi-l recomand rugăciunilor Bisericii şi tuturor credincioşilor. Trupul meu neînsuflețit doresc să fie înmormântat unde şi cum va decide Venerabilul Ordinariat Arhiepiscopal de Bucureşti. Dacă va fi cu putință, înmormântarea mea să fie precedată de o Misă de recviem, la care rog să se împărtăşească cei ce m-au cunoscut şi mi-au vrut binele, rugându-se în acele clipe fericite, când Dumnezeul cel atotputernic şi preamilostiv este în pieptul lor, pentru odihna sufletului meu”. Apoi, urmează câteva precizări legate de cheltuielile de înmormântare şi alte amănunte mai puțin importante. Aruncând o privire retrospectivă asupra cursului evenimentelor, vedem că ultima dorință a P.S. Anton Durcovici nu a fost îndeplinită. Venerabilul Ordinariat Arhiepiscopal de Bucureşti nu a putut să se îngrijească de înmormântarea sa creştinească.

În continuare, în timp ce căutam material bibliografic pentru conferința ce urma să v-o prezint, am auzit că doamna Ana Blandiana şi domnul Romulus Rusan sosesc la Iaşi, invitați de pr. Tadeusz Rostworowski, şi m-am gândit să-i invităm în mijlocul nostru pentru a ne spune mai multe despre Memorialul Sighet, despre Anton Durcovici, despre deținuții preoți şi călugări care au fost în închisoarea de la Sighet.

Şi acum, iată-i printre noi. Încep cu o scurtă prezentare. Domnul Romulus Rusan este cunoscut nouă din publicistica laică, dar şi din publicistica religioasă. Dacă ați răsfoit *Mesagerul sfântului Anton*, ați putut găsi articole semnate de domnia sa. Doamna Ana Blandiana, pentru

fiecare dintre noi, înseamnă câte ceva. Pentru mine, este un simbol al rezistenţei în faţa dictaturii comuniste, a cărui semnificaţie am putut să o desprind mai bine din romanul *Sertarul cu aplauze*, pe care l-am terminat de citit acum câteva luni. Eu le mulţumesc deja de pe acum pentru că au venit şi pentru mărturia pe care o dau în legătură cu locul sfânt al morţii episcopului nostru Anton Durcovici şi al altor preoţi şi episcopi. Mai întâi, să-l ascultăm pe domnul Romulus Rusan.

Romulus Rusan: Vă mulţumim pentru că ne primiţi în rândul dumneavoastră. Sunt luat prin surprindere, deoarece m-am ocupat mult în cadrul cercetărilor pentru organizarea acestui Memorial de la Sighet de mii de cazuri de deţinuţi politici, de deportaţi, iar acum suntem în faţa unui caz aparte, în faţa unui martir care a murit pentru credinţa sa, în faţa comemoratului de astăzi. Astăzi, se împlinesc 53 de ani de când episcopul Durcovici a murit într-o celulă a Închisorii Sighet. El făcea parte din elita Biserici Catolice (Romano-Catolice şi Greco-Catolice). A suferit Calvarul pentru că a continuat să îşi apere credinţa, Biserica, pentru că s-a opus comunizării ţării, pentru că a organizat împreună cu preoţii catolici din Moldova o educare a credincioşilor în spiritul apărării valorilor Bisericii. Am adus aici ceva deosebit: un mic documentar despre episcopul Durcovici. Aceasta este o fotografie din timpul de după arestare, iar aici avem o fotografie a Adunării Bisericeşti, în care apar episcopii romano-catolici şi greco-catolici. Alături de Anton Durcovici este Ioan Suciu, un alt martir care a murit la Sighet, un tânăr episcop greco-catolic de Blaj. Aici sunt bătrânii episcopi. Aici îl găsim şi pe episcopul Hossu, devenit ulterior cardinal. Amintirile sale le puteţi citi într-o carte recent editată la Cluj, la Editura „Viaţa Creştină”. Sunt amintiri de la Căldăruşani, scrise în 1961, în clandestinitate. Conţinutul acestui documentar este format din rapoarte ale Securităţii, din anii 1948-1949, rapoarte ale Regionalei de Securitate Iaşi şi ale Direcţiilor Judeţene de Securitate din Roman şi Bacău. Se poate citi cum vedea securitatea activitatea Bisericii, a preoţilor şi prelaţilor greco-catolici, mai ales că aceştia se opuneau „unificării Bisericii” de care se vorbea cu insistenţă în 1948. Rezistenţa şi solidaritatea deranjau foarte mult autorităţile comuniste. Citesc în continuare un fragment din raportul Securităţii din Roman: „În momentul actual, mai presus de averea personală, de câştig şi posesiunea pământului, ei [credincioşii romano-catolici, n.n.] pun libertatea religioasă, libertatea cultului” (în forma pe care a avut-o). Cu alte cuvinte, era o afecţiune atât de mare faţă de tradiţia Bisericii, încât aceasta apărea mai periculoasă pentru regimul comunist decât chiar împotrivirea la

represiunea economică. În acea perioadă, țăranii erau supuşi la regimul cotelor de stat. Ei trebuiau să dea o mare parte din venituri statului. Unii, în felul acesta, erau chiar distruşi din punct de vedere economic, pentru că se impuneau cote mai mari decât chiar prețul recoltei. În asemenea situații, li se luau din casă mobila şi alte obiecte, în contul acestor datorii. Şi totuşi, credința era deasupra acestor pierderi economice. Ei țineau mai mult la credință decât la averea lor.

Într-un raport al Securității din Iaşi sunt descrise vizitele pe care le făcea episcopul Durcovici în diferite parohii ale Diecezei. Se mai vorbeşte despre serviciile religioase comune, făcute de preoții catolici. De pildă: „Semnalăm cazul din comuna Săbăoani-Roman, unde, cu ocazia bâlciului [hramului, n.n.] anual catolic, slujba a fost celebrată de şapte preoți şi trei diaconi, sub conducerea preotului Alois Herciu, paroh de Hălăuceşti, ajutat de preotul Ghiuzan Iosif din Adjudeni, preotul Albert din Pildeşti, preotul Duman Iosif din Hălăuceşti, preotul Burcă Petre din Pildeşti şi preotul Carmil Dancă din Adjudeni. După terminarea slujbei, preotul Burcă din Pildeşti a ținut o predică despre arhanghelul Mihail, explicând celor de față lupta dusă de oştirea cerească, în frunte cu arhanghelul Mihail, împotriva lui Lucifer, care este duşmanul de moarte al creştinătății". Peste tot aveau loc asemenea slujbe cu mai mulți preoți. În diverse locuri şi cu diferite ocazii, ei căutau să întrețină speranța credincioşilor. În acel moment (octombrie 1948), Biserica Greco-Catolică fusese desființată, iar cea Romano-Catolică era amenințată şi ea cu aşa zisa unificare de care vorbeam. De fapt, era vorba de spectrul stigmatizării şi izolării ei, lucru ce s-a şi întâmplat în anii '50, când au avut loc procese ale preoților romano-catolici, ce au fost condamnați la ani grei de închisoare. A fost montată chiar o anchetă a nunțiului O'Hara, la Bucureşti. Acesta a fost considerat agent al imperialismului american, care caută să submineze orânduirile socialiste din România. În acest context, cu ocazia unei vizite pastorale, episcopul Durcovici le-a spus copiilor dintr-un sat: „Să nu vă temeți că noi vom dispărea, pentru că ne vor lua alții locul!" Eu cred că cei care au luat locul episcopului Durcovici sunteți cei de față, sfințiile lor, dumneavoastră, care ați preluat această misiune de misionariat – eu aşa aş numi această misiune – pentru întărirea credinței în rândul credincioşilor. Cam atât am vrut să spun despre activitatea episcopului Durcovici. Când el spunea că „atunci când noi vom dispărea, dar voi veți continua", nu ştia că peste trei ani, într-adevăr, va dispărea într-o celulă a închisorii de la Sighet. Dumnezeu să-l odihnească şi să-i urmăm această pildă de jertfă pe altarul sfintei Biserici şi al credinței.

Pr. Wilhelm Dancă: Mulțumim foarte mult. Acum am vrea să aflăm de la doamna Ana Blandiana când a început să se intereseze de Memorialul Sighet şi care au fost motivațiile eforturilor depuse pentru a păstra memoria celor ce au suferit sau chiar au murit în închisoare pentru credința lor în Dumnezeu, în libertate şi adevăr.

Ana Blandiana: În 1993, am depus la Consiliul Europei un proiect pe care l-am făcut împreună cu Romulus Rusan (am muncit aproape un an): un proiect de transformare a fostei închisori de la Sighet într-un memorial al victimelor comunismului şi al rezistenței la comunism. Întrebarea cea mai curentă şi mai grea la care a trebuit să răspundem după ce acest proiect a fost adoptat de Consiliul Europei, luat sub egida sa, şi după ce am fondat Academia Civică, pentru a se ocupa de realizarea Memorialului de la Sighet, a fost: *De ce Sighet?* Sighetul nu a fost nici cea mai mare şi nici cea mai îngrozitoare dintre închisorile comuniste din România. Mult mai mari au fost închisorile din Aiud şi din Gherla, şi infinit mai îngrozitoare, fără egal de teribilă şi de diabolică a fost închisoarea din Piteşti. Am ales Sighetul pentru că aceasta a fost o închisoare specială. Proiectul comunist a fost dezvoltat şi învățat în Rusia, după Revoluție, şi a fost aplicat fără greş în toate țările comuniste. Acest proiect presupunea distrugerea elitelor, pentru ca, după aceea, mulțimile rămase fără conducători spirituali, politici şi culturali să poată fi manipulate şi să se poată ajunge la ceea ce mai târziu s-a numit spălarea creierului; lucru care, de fapt, aproape a reuşit. Abia după 1989 am descoperit în ce măsură proiectul *spălării creierului*, proiectul creării *omului nou*, a reuşit. *Omul nou* există în România. Ceea ce facem noi toți, şi dumneavoastră, dezvoltând Biserica, şi dacă ne permiteți să ne alăturăm şi noi, creând această instituție a memoriei care este Memorialul de la Sighet, nu este decât să lucrăm împotriva personajului monstruos care a fost creat în ultimii 50 de ani: acest *om nou* care are ca principală caracteristică lipsa memoriei, extirparea memoriei şi înlocuirea ei cu o falsă poveste.

Distrugerea la Sighet a elitelor a fost simțită de oamenii simpli, deoarece chiar şi astăzi, începând din anii ’50, țăranii din Maramureş îi spun închisorii „închisoarea miniştrilor”. Într-adevăr, arestați într-o singură noapte, în primăvara anului 1950, au fost duşi la Sighet toți miniştrii României interbelice, din 1918 până la guvernul Groza. Cel mai bătrân dintre ei avea 94 de ani. Era un fel de ştergere de pe fața pământului a ceea ce a reprezentat elita politică a acestei țări, care fusese, după Primul Război Mondial, o țară democratică, una dintre *țările europene*.

Există multe memorii ale celor ce au scăpat. Printre ei se afla un istoric de marcă, Constantin Giurescu, care fusese ministru în mai multe guverne, şi care povesteşte acest teribil drum al arestaţilor de la Bucureşti (majoritatea locuiau la Bucureşti) spre Sighet. Ei erau convinşi că vor fi duşi în Uniunea Sovietică. Mare a fost bucuria lor când şi-au dat seama că nu au luat-o spre dreapta după Ploieşti, deci nu spre Moldova şi Uniunea Sovietică. Ei au văzut printr-o fantă a dubelor că se îndreaptă spre Ardeal. În cele din urmă, după mai bine de 20 de ore, au ajuns într-o închisoare. Nu ştiau în ce oraş. Mai târziu a ajuns acolo şi Ilie Lazăr, unul dintre fruntaşii ţărănişti, un personaj de-a dreptul legendar. Fiind originar din Maramureş, auzind clopotele Bisericii Greco-Catolice, a spus: „Suntem la Sighet!” Aşa au aflat unde se află.

Primului grup de oameni politici i s-a adăugat în lunile următoare grupul episcopilor catolici şi greco-catolici. Unii se aflau într-o recluziune, semiarestaţi în mănăstiri ortodoxe, şi au fost transportaţi la Sighet. Alţii, ca episcopul Vasile Aftenie, muriseră mai înainte, la Bucureşti, în beciurile Ministerului de Interne. Întrei cei aduşi la Sighet, erau episcopi, preoţi şi călugări. Aceşti preoţi şi călugări erau de departe mult mai tineri decât oamenii politici, ei fiind cei care au lăsat memorii şi cei care au asigurat într-un fel sau altul comunicarea. Fiind tineri, erau puşi la munci, erau puşi să măture, să care apa, să care tinetele. Ei reuşeau în felul acesta să facă legătura între celule. Părintele Alexandru Raţiu, un preot greco-catolic, aflat printre ei, a scris nişte amintiri în care povesteşte cu incredibile amănunte, având o memorie foarte bună, ceea ce s-a întâmplat. În memoriile lui, am găsit pentru prima oară faptul că episcopul Durcovici a fost cel de-al doilea mort de la Sighet, primul fiind Dinu Brătianu, preşedintele Partidului Liberal, iar Anton Durcovici a murit în 10 decembrie. Ţine minte şi celula, apoi ţine minte al treilea, al patrulea, al cincilea mort, fiecare cu data morţii şi cu celula în care murit. Aceste memorii ne-au fost de mare folos atunci când am început să organizăm muzeul. Părintele Raţiu povesteşte că, noaptea, atunci când au sosit grupurile cu episcopii romano-catolici şi greco-catolici şi au intrat în curtea închisorii, a ieşit cineva şi i-a întrebat pe însoţitorii dubelor: „Ce ne-aţi adus?” Şi i s-a răspuns: „Nişte bivoli!” (Probabil, aluzie grosieră la faptul că preoţii erau îmbrăcaţi în negru). Prin aceşti tineri preoţi, de altfel, s-au putut da ultima dezlegare şi Împărtăşanie celor care au început să moară. De exemplu, părintele Raţiu povesteşte despre felul în care cardinalul Todea a reuşit, evident, absolut în clandestinitate, cu mari riscuri şi eventuale pedepse, să-l spovedească prin uşa celulei pe Iuliu Maniu, înainte de a muri.

Ceea ce mi s-a părut important – şi cred că şi la această oră este de maximă stringenţă în viaţa publică din România – este reclădirea memoriei colective. Să înţelegem noi, cei care am trecut sau suntem fiii celor ce au trecut prin represiunea comunistă, şi să reuşim să vă transmitem dumneavoastră, tinerii de astăzi, memoria acestei perioade. Numai înţelegând ceea ce a fost, putem să înţelegem ceea ce se petrece astăzi şi putem descoperi metodele de sorginte comunistă, totalitară, care încă se folosesc în viaţa publică. De aceea, una dintre principalele realizări ale *Memorialului de la Sighet* este *Şcoala de vară* care a început în urmă cu opt ani (până acum au fost şapte ediţii). Această *Şcoală de vară* este susţinută de o fundaţie germană, creştin-democrată, *Konrad Adenauer*. În fiecare an se face un concurs. Sunt selectaţi 100 de tineri, care vin şi ascultă conferinţe şi poartă discuţii cu istorici, lideri de opinie, foşti dizidenţi, specialişti în problemele comunismului din întreaga lume şi, evident, din fostele ţări socialiste. În felul acesta, tinerii înţeleg ce s-a întâmplat în trecut şi adaugă propriei lor formaţii ceea ce lipseşte învăţământului din România. În primul an, întrebarea pe care am pus-o prin intermediul presei a fost: „Ce ştiu eu despre anii comunismului?” Curiozitatea noastră era de a vedea care sunt căile pe care se propagă memoria, adică ce ştiu aceşti copii, adolescenţi între 15 şi 18 ani. Am stabilit această marjă de vârstă, deoarece am considerat că sunt vârstele la care adolescentul este cel mai deschis. Cel puţin, în ce mă priveşte, ceea ce am citit şi am înţeles atunci mi-a rămas întipărit pentru toată viaţa. Mai târziu, lucrurile acestea nu ţi se mai par aşa de importante. Sfârşitul adolescenţei, însă, poartă marca absolută a cunoaşterii. Ei bine, voiam să ştim ce a ajuns până la aceşti tineri. Răspunsurile lor au fost extraordinare. În primul rând, noi am publicat acest anunţ în ziarele din România, fără să ne gândim că ziarele din Republica Moldova şi din Cernăuţi vor prelua şi ele anunţul. Spre surpriza noastră, am primit aproape tot atâtea răspunsuri din afara graniţelor, din zonele locuite de români, ca şi din România, ceea ce a făcut ca, începând de atunci, la Sighet să vină tineri şi din Republica Moldova, şi din Bucovina de Nord. Răspunsurile au fost atât de interesante, încât le-am publicat într-o carte care se numeşte *Exerciţii de memorie*, şi care dovedeşte câteva lucruri extraordinare. Pe de o parte, că memoria nu s-a propagat nici prin şcoală, nici prin televiziune, nici prin presă, ci doar prin familie. Deci, singura cale prin care aceşti tineri au aflat ceva despre anii de dinaintea naşterii lor, aproape clandestin, a fost prin familie, iar în familie, nu de la părinţi la copii, ci de la bunici la nepoţi. Aceşti tineri, povestind ce au aflat ei despre una şi despre alta, au tendinţa chiar să-şi condamne puţin părinţii,

spunând: „Tata n-ar fi vrut să spună, dar când am rămas cu bunicul, bunicul mi-a povestit cum a fost închis”. „Mama ne învăța mereu să nu spunem la şcoală ceea ce auzim în casă”. Ştim cu toții această duplicitate în care generația mea, de exemplu, a fost crescută şi care a marcat definitiv sufletele copiilor de atunci; adică, faptul că în permanență trebuia să minți: un adevăr acasă, un altul la şcoală. Pe de altă parte, ceea ce am descoperit din povestirile acestor copii este aproape imposibilitatea comparației între intensitatea represiunii comuniste în fosta URSS şi în România şi țările din Est, în general. Pentru că, în timp ce, de exemplu, un copil de la Bucureşti povestea „când bunicul meu, care era membru al Partidului Țărănist a fost închis şi a stat în închisoare şase sau şapte ani”, un copil din Basarabia povestea: „bunicul mi-a povestit că din satul nostru au fost strânse 3200 de persoane şi urcate într-un tren şi, când au ajuns în Siberia, au ajuns acolo doar două mii şi nu ştiu cât, pentru că pe drum au murit mai mult de 1000”. Deci, ceea ce aici era o represiune la nivelul persoanelor, acolo era o represiune de masă. Ei bine, pornind de la această trecere a memoriei, am transformat *Memorialul din Sighet* într-o „şcoală a memoriei”, pentru a face să treacă şi la generațiile următoare adevărurile despre aceşti ani de istorie şi pentru a reuşi să creăm un nucleu cât de mic de elită spirituală şi intelectuală printre tinerii de azi. Fiindcă, dacă ne va ajuta Dumnezeu, vom putea să continuăm această şcoală până când România va deveni o țară normală din toate punctele de vedere, iar învățământul va prelua sarcina construirii sufletului tinerilor, şi vom reuşi să creăm aceste nuclee de cunoaştere şi de spiritualitate de elită care să poată să iradieze printre tineri. Am descoperit în „*Şcoala de vară*” ceva foarte optimist. Sigur că a fost o selecție, sigur că nu toți tinerii din România sunt la nivelul celor care câştigă concursuri şi vin la Sighet, dar cei care ajung acolo sunt de o foarte bună calitate. Am publicat după fiecare ediție câte o carte ce conține conferințele ce s-au ținut şi discuțiile lor cu marii conferențiari, uneori celebrități de talie mondială. Întotdeauna m-am gândit cât de extraordinar este să vezi cum creşte viitorul în sufletele acestor copii.

Nu ştiu dacă chiar seriile dumneavoastră, cei care sunteți aici, dar Preasfințitul mi-a spus, şi ştiam că studenți de la dumneavoastră au vizitat Sighetul, deci nu are rost să vă povestesc. Sper că şi seriile următoare vor merge şi vor vizita în mod ritmic acest muzeu, care, de altfel, este în creştere. Există încă zece săli care nu sunt terminate şi pe care le completăm în fiecare an. De exemplu, acum câteva zile, a fost terminată o sală care, recunosc că în mod subiectiv, mă emoționează: este o sală despre poezia în închisoare. Poezia a avut în închisorile comuniste

un rol absolut extraordinar. Ea a fost, în acelaşi timp, un mijloc de expresie şi un mijloc de comunicare. Sunt oameni care niciodată nu ar fi scris versuri dacă ar fi fost liberi, dar au găsit în poezie şi, mai ales, în poezia religioasă, sub forma unei rugăciuni în versuri, mijlocul de a rezista. Poezia era transmisă prin alfabetul morse. I-am dedicat o sală a muzeului (o celulă), pe care am acoperit-o în întregime cu versuri scrise, mai bine spus, gândite în închisori, pentru că nici una nu fusese scrisă. Ceea ce este mai extraordinar este că nici nu ştii dacă este mai important cel care a compus versurile sau cel care a reuşit să le memoreze şi să le transmită. Multe dintre ele, de altfel, sunt anonime, nu se cunosc autorii; altele, însă, erau scrise de poeţi celebri, cărora li s-a recunoscut stilul. Unii autori erau oameni politici. Corneliu Coposu, de exemplu, în mod evident nu ar fi scris niciodată în viaţa lui o poezie dacă n-ar fi stat atâţia ani în închisoare. Aşa a devenit el autorul uneia dintre cele mai concentrate expresii de speranţă şi de iertare. Unul dintre poemele lui va fi transmis prin morse la intrarea în sală. Nu este încă realizat, deoarece nu reuşim să mai găsim un fost deţinut politic care să mai ştie alfabetul morse. Toţi îl ştiau atunci. Între timp, ei au îmbătrânit foarte tare. Este ca ştiinţa de a cânta la pian: neavând practică, uiţi. Am vrut să fie totul autentic, chiar un deţinut politic să facă aceasta, însă nu am reuşit şi am impresia că vom apela la un telegrafist obişnuit. Până la urmă, ceea ce contează este mesajul.

Ceea ce voiam să vă mai spun, şi cu asta am încheiat, este că emblema *Memorialului de la Sighet* este cercul de stele al Consiliului Europei, care se întrepătrunde, ca la Jocurile Olimpice, cu un cerc format din sârmă ghimpată. Cred că este un simbol minunat; cred că spune totul şi despre lumea din care venim, şi despre lumea spre care vrem să mergem; cred că este un simbol care este nu numai al Sighetului, nu numai al României, dar şi al întregii Europe de Est. De altfel, spuneam aseară, vorbind la Centrul Cultural „Xaverianum”, că am pornit *Memorialul de la Sighet* din ideea că Europa Unită nu va putea fi posibilă decât în măsura în care îşi va uni nu numai economia, nu numai politicile publice, externe, diplomaţiile ş.a.m.d., ci şi obsesiile. Numai în măsura în care noi vom înţelege obsesiile Vestului şi Vestul va înţelege obsesiile noastre, vom deveni un continent unit în aceeaşi spiritualitate. Sper şi sunt convinsă că *Memorialul de la Sighet* este în acest sens şi un element de construcţie al viitoarei Europe Unite.

Pr. Wilhelm Dancă: Vă mulţumesc foarte mult. Acum aş vrea să mă întorc cumva la dimensiunea spirituală a întâlnirii noastre de astăzi.

Pornesc de la o afirmație a unui personaj al romanului dumneavoastră, *Sertarul cu aplauze*, care a spus la un moment dat că 13 ani de închisoare, pentru el, dintr-un anumit punct de vedere, au fost şi un privilegiu, deoarece a fost scutit sau cumva ajutat să nu dea examenul libertății. Din acest punct de vedere, vă rog să prezentați, pe scurt, câteva linii din profilul moral şi spiritual al deținuților de la Sighet. Îmi mai amintesc că Mircea Vulcănescu, în ultimul său cuvânt, se adresa celor prezenți cu aceste vorbe: „Să nu ne răzbunați!” Astăzi, după atâția ani, şi în libertatea în care trăim, cum preluăm această moştenire?

Romulus Rusan: Noi avem obligația de a şti şi de a memora ce s-a întâmplat. Deviza *Memorialului de la Sighet* este următoarea: „Acolo unde justiția nu reuşeşte să fie o formă de memorie, memoria singură poate fi o formă de justiție”. Deci, ştiind şi amintindu-ți, după ce ai aflat ce a fost, îți faci o datorie de onoare față de înaintaşi, poate de cei în ale căror idealuri crezi. A cultiva această memorie, cred că este o formă de maximă toleranță creştină şi, în acelaşi timp, un mod de a suplini indiferența unor autorități. Cred că nimic mai important nu este pentru un creştin decât să ierte, dar pentru a ierta, trebuie să ştie ce iartă, şi pentru a şti ce iartă, trebuie să afle ce s-a întâmplat. Consider că aceasta trebuie să fie atitudinea noastră față de trecut. Este o formă de maximă libertate spirituală şi de responsabilitate spirituală în acelaşi timp.

Ana Blandiana: Aş vrea să adaug şi să spun câteva cuvinte despre noțiunea de răzbunare. Este într-adevăr cutremurătoare această propoziție a lui Mircea Vulcănescu, care s-a jertfit pentru semenul său. Pentru că un coleg era bolnav de febră, nu l-a lăsat să doarmă pe ciment, ci a stat el pe ciment şi bolnavul deasupra lui; până la urmă, s-a îmbolnăvit şi a murit el. Deşi ultima lui frază a fost: „Să nu ne răzbunați!”, cred că efectiv nu s-a pus problema răzbunării. Poate şi dumneavoastră vă mai amintiți, dacă ați văzut, unul dintre primele episoade ale *Memorialului durerii*, realizat de doamna Lucia Hossu Longin, care conținea un interviu cu Camil Demetrescu, în anii ’90. Acest mare intelectual, unul dintre liderii Partidului Național Țărănist, a fost întrebat de Lucia cum se simte el când se întâmplă să-l întâlnească pe unul dintre foştii torționari. Nu uit cât trăiesc imaginea acestui bătrân, care fusese unul dintre marii bărbați ai României interbelice, absolut distrus acum din punct de vedere fizic, stând o clipă pierdut, gândindu-se şi întrebând: „Ce aş putea să spun, ce i-aş putea spune? Ce i-aş putea spune..., el, comunist, eu, creştin!” Această introducere a noțiunii de creştinism în

relația victimă-torționar spune totul. De altfel, mi-l amintesc pe Corneliu Coposu povestindu-ne odată, aproape amuzându-se, cum pe o stradă lăturalnică în Bucureşti, în anii ’70, deci după ieşirea din închisoare, la mai mulți ani, l-a întâlnit pe unul dintre foştii torționari, care chiar îl bătuse. Nu era nimeni pe stradă. Veneau unul spre altul. Securistul respectiv a început să tremure. Corneliu Coposu a fost întotdeauna un om foarte înalt şi voinic. Securistul era mai mic şi mai pricăjit. S-a oprit şi a vrut să o ia la fugă sau ceva de genul acesta. Nu ştia cum să reacționeze. S-a speriat. Corneliu Coposu ne povestea spunând: „Singura mea răzbunare a fost că m-am dus şi i-am întins mâna şi i-am spus «dumneata eşti mai nefericit decât mine»”.

Într-adevăr, una dintre marile idei creştine este aceea că cel ce face nedreptatea este mai nefericit decât cel care o suportă. În acest sens, singura răzbunare, dacă e o răzbunare, dar, de fapt, este o construcție, este aceea de a afla ceea ce a fost, de a nu lăsa să se îngroape şi să rămână neştiut acest trecut de suferință, pentru că suferința este un patrimoniu. Îmi amintesc că una dintre ideile pe baza căreia am convins Consiliul Europei să ia sub egida sa această instituție a memoriei a fost pledoaria că acest for, care se ocupă de patrimoniul european, trebuie să înțeleagă că şi suferința este un patrimoniu. Şi suferința este o parte a moştenirii noastre, care nu trebuie pierdută, dar care trebuie păstrată, înțeleasă şi transmisă, pentru că este un sol fertil pentru construcțiile viitoare.

În acest sens, aş mai adăuga doar o întâmplare din 1999. A avut loc prima expoziție despre *Memorialul din Sighet* în Germania. (Între timp, au fost mai mult de zece, în diverse oraşe germane). Astfel, prima expoziție s-a deschis la Frankfurt, printr-o dezbatere moderată de redactorul şef de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, între pastorul Gauck, care era personalitatea ce primise şi administra documentele Stasi, şi mine. În cadrul acelei discuții publice, a venit vorba despre Africa de Sud, despre episcopul Desmond Tutu, cel care organizase mărturisirile şi iertările în public ale celor ce fuseseră vinovați de *apartheid*. În fine, discutând despre asta, pastorul Gauck întreba dacă nu cumva este posibil să se petreacă şi în țările din Est un asemenea procedeu. Eu am spus: „Este absolut imposibil, pentru că personal nu am suficientă fantezie să îmi imaginez un securist urcându-se pe scenă şi spunând sincer că-i pare rău pentru ceea ce a făcut”. Deci, singurul fel de a descoperi această istorie este de a o căuta în documente şi în memoria celor ce au trăit. Centrul Internațional de Studii, care face parte din *Memorialul din Sighet*, are un Departament de aşa-numită „Istorie Orală”, care cuprinde aproape trei mii de ore de înregistrare, de experiențe umane care vor sta la dispoziția

istoricilor viitorului. Aceste documente se vor adăuga documentelor ce vor fi descoperite între timp, pentru că deocamdată arhivele din România nu sunt încă analizate decât într-o foarte mică măsură. De altfel, documentele sau au fost falsificate de la început, sau au fost distruse parțial, deci ele trebuie confruntate.

P.S. Petru Gherghel: Un părinte care a ieşit din puşcărie, şi a fost la Sighet, îi reproşa părintelui Wilhelm Dancă că-i lipseşte ceva din viață – experiența puşcăriei. În această împrejurare, aş vrea să aflu dacă o asemenea experiență are şi astăzi o importanță, şi care ar putea să fie de folos pentru fortificarea celor ce sunt chemați să vorbească despre adevăr, despre libertate, despre demnitate. Nouă parcă ne lipseşte ceva din această probă de foc pe care au ştiut să o primească cei ce au fost atunci chemați. Suntem astăzi într-o situație particulară, iar această mărturie poate n-ar trebui să ne lipsească.

Romulus Rusan: Cred că există o legătură absolut esențială între dreptate şi adevăr. În *Evanghelia după Ioan* (8,32), Isus spune: „Şi veți cunoaşte adevărul, şi adevărul vă va face liberi”. Cu cât ne vom preocupa mai mult de aflarea adevărului, cu atât vom fi mai liberi. Pe la Sighet trec 35.000 de oameni în fiecare an, până în prezent, uneori, în timpul verii, câte 800 pe zi. Aceia află adevărul şi se simt de multe ori cutremurați. Unii vin la Sighet din curiozitate. Sunt foarte mulți străini, chiar japonezi, americani, care vor să vadă cum erau închisorile. Ei intră dintr-o curiozitate pitorească şi ies zguduiți sufleteşte, pentru că află mecanismele sistemului care ne-au dus la acea lipsire de libertate. De curând, la Weimar, în Germania, a avut loc o întâlnire intitulată „Comunismul la muzeu”. Întâlnirea a fost organizată de o fundație germană care se ocupă de Lagărul de la Buchenwald, unde au fost închişi în timpul nazismului mulți evrei şi antifascişti, iar în timpul comunismului, mulți opozanți politici ai comunismului. Aceştia erau considerați inițial nazişti cu toții, mai târziu descoperindu-se că printre ei erau şi foarte mulți democrați. La Weimar s-a făcut o anchetă despre muzeele din țările foste comuniste. Douăzeci de universitari germani, de la Universitatea din Jena, au analizat şapte țări foste comuniste şi au urmărit cum este înregistrat trecutul comunist în aceste țări. Au fost în Țările Baltice, în Polonia, Cehia, Ungaria, iar apoi şi în România, la Sighet. Ei au analizat diverse aspecte, cum ar fi adevărul istoric, adevărul ştiințific, designul, arhitectura, remarcând că la Sighet trecutul este cel mai corect prezervat, deoarece aceasta se face fără ură, fără părtinire, fără

dorințe propagandistice, ci la modul științific şi cu sobrietate artistică. Aceasta ne-a dat mare curaj, pentru că a arăta adevărul aşa cum este, fără a dori să-l falsifici, este un lucru foarte greu, mai ales atunci când nu ai prea multe documente. Şi cred că este bine ca tot mai multă lume să meargă la Sighet. Deocamdată, 40% dintre vizitatori sunt tineri, alte 40% sunt străini, iar 20% sunt familii din România, care merg cu maşina şi vizitează. Cred că ar fi bine ca această cunoaştere să fie intensificată, iar învățământul şi presa ar trebui să se preocupe de aceasta.

Ana Blandiana: Eu voiam să spun doar, ca răspuns la întrebarea dumneavoastră, că noi amândoi suntem fii de foşti deținuți politici. Deci, experiența a trecut direct la noi de la părinții noştri.

Pr. Wilhelm Dancă: Mulțumesc. Înainte de a încheia, dăm cuvântul P.S. Petru Gherghel.

P.S. Petru Gherghel: Trebuie să-i fim recunoscători episcopului nostru Anton Durcovici pentru că astăzi, în această zi, ne-a oferit posibilitatea de a intra cu el, pentru o oră, într-o asemenea condiție de sacrificiu şi de iubire. Totodată, trebuie să vă mulțumim dumneavoastră, doamnă Ana Blandiana şi domnule Romulus Rusan, că ne-ați adus aici, în direct, acest *Memorial*, şi ni l-ați făcut şi mai bine cunoscut, şi mai atrăgător, pentru a nu uita niciodată ce s-a întâmplat. Noi îl numim „sanctuarul sacrificiului, al iubirii", necesar pentru creşterea noastră. Noi ştim din învățătura creştină că, dacă bobul de grâu nu moare, nu poate să aducă rod, iar dacă moare, aduce rod bogat. Considerăm că jertfele acelora care au trecut prin sacrificiul durerii, mai ales la Sighet, produc roade acum şi aşteptăm să producă în continuare. De aceea, vă mulțumim, pentru că, spunându-ne aceste lucruri, ne-ați invitat şi ne invitați mereu să mergem acolo. Le mulțumim ierarhilor greco-catolici că, pe lângă aceste celebrări pentru fiecare martir în parte, au decis ca sâmbătă, înaintea duminicii a doua din luna mai, să fie o celebrare comună şi de suflet, pe urmele acestor martiri ai noştri. Acesta este un lucru pe care îl consider absolut benefic pentru păstrarea comuniunii noastre cu cei ce au fost înaintea noastră. Noi am fost şi vom mai merge la Sighet. Vă mulțumim că ne-ați făcut o aşa de frumoasă prezentare a acestei realități a vieții noastre. Îi mulțumesc şi părintelui Tadeusz, care a avut această inițiativă, care a venit aşa de bine, chiar în ziua în care amintim moartea episcopului nostru. Mulțumim părintelui rector şi tuturor celor ce au binevoit să ia parte la această întâlnire.

COMUNICĂRI

TEMPLUL DE LA IERUSALIM

Prof. dr. pr. Vladimir PETERCĂ
Institutul Teologic Romano-Catolic, Bucureşti

Ierusalime, aşa cum munți te-nconjoară de jur împrejur,
tot aşa înconjoară Domnul poporul său
de acum şi până în veci! (*Ps* 125,2)

1. Ierusalimului şi templul, cum arată astăzi

De pe Muntele Măslinilor se deschide o privelişte încântătoare ochilor asupra cetății Ierusalimului şi asupra templului. De jur împrejur, înconjurat de zidurile vechi ale cetății, care adăpostesc şi esplanada de odinioară a templului, oraşul vechi se află de veghe şi astăzi celor care cu dragoste în inimi le păşesc pragul. Exact în mijlocul esplanadei se înalță astăzi impozanta moschee a lui Omar, cu cupola sa aurită şi cu mozaicurile sale multicolore[1]. Vin apoi, rând pe rând, casele de piatră, care străjuiesc într-un semicerc perfect şi care, cu cupolele lor mărunte, cu terase pline de viață şi scăldate în lumina soarelui, sunt mândria de ieri şi de astăzi a Ierusalimului. Ele se întrec parcă în înălțimi, se întrec minaretele moscheilor, se întrec cupolele sinagogilor, se întrec şi turnurile diferitelor Biserici creştine. Dintre toate acestea, însă, domină până departe bazilica „Sfântul Mormânt", locul cel mai venerat şi mai sfânt pentru noi, creştinii.

[1] Regele David ar fi pronunțat aceste cuvinte despre aria lui Ornan, unde a construit un altar pe care l-a consacrat printr-un holocaust: „Aceasta să fie casa Domnului Dumnezeu, iar acesta jertfelnicul arderii de tot al lui Israel!" (*1Cr* 22,1). În anul 636, şeicul Omar cucereşte Ierusalimul şi, o dată cu el, ocupă şi stânca numită a „gunoaielor", zidind acolo faimoasa moschee care-i poartă numele şi astăzi. Respectiva moschee, a cărei cupolă este de 24.500 m^2, mai mare chiar decât cupola Sfântului Petru din Roma, care are doar 24.000 m^2, poartă numele de *Qubbet es-Sakhra*, sau, simplu, *stâncă*, alcătuind partea superioară a ariei lui Ornan (cf. *2Sam* 24,16). Respectiva stâncă avea următoarele dimensiuni: lungă de 17 m, lată de 13 m, şi groasă de 1,25 până la 2 m. Musulmanii numesc astăzi cavitatea săpată în stâncă *Bir el-Arwah*, adică „fântâna sufletelor", pretinzând că sufletele celor morți se reunesc aici pentru a se ruga lui Dumnezeu. Pe sol se află întinsă o dalie imensă, care funcționa şi pe vremea când aici se aduna sângele de la sacrificii, precum şi alte ape curățătoare, care erau apoi colectate toate în Cheron.

Despre oraşul vechi, oraş plin de taină, în care şi pietrele parcă vorbesc, se pot povesti foarte multe lucruri. Aş aminti doar unul, care se referă exclusiv la topografia actuală a oraşului. Ierusalimul se împarte astăzi în patru părți, după cum urmează: cartierul creştin, având în centru bazilica „Sfântul Mormânt", dar şi alte nenumărate biserici şi palate de reşedință aparținând de diferite culte creştine, cartierul armean, cu biserica „Sfântul Iacob", reşedința patriarhului armean, o mănăstire armeană cu o mare bibliotecă, cartierul evreiesc, cu toate structurile sale, şi care se întinde de pe Muntele Sion până jos, în vale, la Zidul Plângerii, şi, în sfârşit, cartierul musulman, care ocupă partea de nord-est a oraşului. Aici străjuiesc mai multe moschei, dintre care cele mai renumite sunt moscheea el-Aksa şi moscheea lui Omar.

În paginile ce urmează ne vom ocupa, în primul rând, de evenimentele mai importante care au marcat istoria acestui oraş, atât de fascinant şi, totodată, atât de uman, care este Ierusalimul şi de templu.

* * * * *

Ierusalimul este de departe cel mai important şi cel mai semnificativ oraş din istoria poporului evreu sau, mai bine spus, lunga şi frământata sa istorie se confundă cu a poporului însuşi. Se cuvine cinste acestui oraş în care se regăsesc reprezentate cele trei mari religii monoteiste ale lumii: *iudaismul, creştinismul şi islamul*. Oraşul Ierusalim a fost, în acelaşi timp, leagănul cultural, social, politic, dar, mai ales, a fost leagănul religios al Israelului din toate timpurile. Cântată în cuvinte alese şi imagini fermecătoare de poeții anonimi ai Bibliei, preamărită pentru splendoarea şi măreția sa în cărțile istorice sau deplânsă de către profeții exilului pentru fărădelegile şi nedreptățile sale, cetatea Ierusalimului a fost întotdeauna în centrul atenției evreilor[2]. De Ierusalim sunt legate

---

[2] Cf., printre altele, următoarele lucrări scrise despre Ierusalim: L.-H. VICENT, *Jérusalem antique*, Paris 1912; IDEM, *Jérusalem nouvelle*, Paris 1914-1926; G. E. WRIGHT, „Solomon's Temple Resurrected", *BA* 4 (1941) 17–31; IDEM, „The Stevens' Reconstruction of the Solomonic Temple", *BA* 18 (1955) 41–44; S. GAROFALO, *Il libro dei Re*, Torino 1951; A. PARROT, *The Temple of Jerusalem*, New York 1955; C. DAVEY, „Temples of the Levant and the Buildings of Solomon", *TynBul* 31 (1980) 107–146; P.L. GARBER, „Reconstructing Solomon's Temple", *BA* 14 (1951) 2–24; R. DE VAUX, *Les Livres des Rois*, Paris 1958[2]; IDEM, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964; A. GAMPER, „Die heilsgeschichtliche Bedeutung des salomonischen Tempelweihgebetes", *ZKT* 85 (1963) 55-61; T. A. BUSINK, „Les origines du temple de Salomon", *JbEOL* 17 (1963) 165-192; IDEM, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*. I. *Der Tempel Salomos*, Leiden 1968 ; H. SCHULT, „Der Debir im salomonischen Tempel", *ZDPV* 80 (1964) 46-54; D. GOODING, „Temple

clipele fericite, ca şi cele triste ale poporului, în cele peste trei milenii de existenţă documentată şi neîntreruptă. Evreul biblic a trăit şi a suferit împreună cu oraşul sfânt: „Lângă râurile Babilonului, acolo am şezut şi am plâns, când ne-am adus aminte de Sion... De te voi uita, Ierusalime, uitată să fie dreapta mea!”[3] Ierusalimul este unul dintre cele mai vechi oraşe ale lumii şi una dintre cetăţile cele mai minunate, ale cărei istorii se pierde undeva departe, în negura vremii.

* * * * *

Aşezat pe o colină formată din stâncă masivă, cetatea prezenta numeroase avantaje naturale de autoapărare. Ierusalimul era situat pe platoul lanţului muntos care traversează Palestina de la nord la sud. Cetatea, situată la circa 775 de metri deasupra nivelului mării, a atras repede atenţia mai marilor vremii[4]. Pe de altă parte, cei din vechime aveau credinţa că pe locurile înalte se afla mai aproape divinitatea[5]. De

---

Specifications in MT and LXX”, *VT* 17 (1967) 143–172; B. PORTEN, „The structure and Theme of the Solomon Narrative, (*I Kings* 3-11)”, *HUCA* (1967) 93-128; J. GUTMANN, *The Temple of Solomon*, Scholars Press, Missoula (MT) 1976; K. MOHLENBRINK, *Der Tempel Salomos*, Stuttgart 1932; N. POULSSEN, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments*, Stuttgart 1968; T. A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem*, I-II, Leiden 1970, 1980; J. OUELETTE, „The Solomonic Debir According to the Hebrew Text of 1 Kings 6”, *JBL* 89 (1970) 338–343; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I-II, Brescia 1972-1974; K. RUPPRECHT, *Der Tempel von Jerusalem: Grundung Salomos oder jebusitisches Erbe*?, Berlin 1977; S. SHAFFER, *Israel's Temple Mount*, Jerusalem 1975; J.L. MCKENZIE, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1978.

[3] Cf. *Ps* 137,1.5.

[4] Din punct de vedere geografic, cetatea Ierusalimului se află la 52 km linie dreaptă de oraşul Tel Aviv (62 km pe autostradă) şi la 22 de km de Marea Moartă sau 38 km pe şoseaua care trece prin Ierihon. De asemenea, se află situat la o distanţă de 30 km la sud de Hebron şi de 50 km la nord de Nablus. Un alt element, ce trebuie luat în seamă, este faptul că Ierusalimul, în partea de est, spre Marea Moartă, coboară până la 1.168 m sub nivelul mării. Profetul Ezechiel (cap. 47) plasează aici viziunea sa asupra templului.

[5] Locurile înalte au jucat un rol foarte important la vechii canaaneeni. Şi la evrei, mai ales până la reforma lui Iosia în anul 622 î.C., a existat un adevărat cult pentru locurile înalte. Se pare că ceremoniile pe locurile înalte au continuat să existe în Israel, luând sfârşit o dată cu plecarea lor forţată în exilul babilonic. Pe locurile înalte, vechii canaaneeni aduceau jertfe zeilor lor, care erau însoţite şi de anumite rituri religioase, cum ar fi: *al fertilităţii, cultul morţilor* sau *prostituţia religioasă*. Pe aceste locuri înalte era construit un altar, o *stelă* care era foarte răspândită în Vechiul Orient, cum ar fi stela din Betel, Gezer sau Assur. Stela era un simbol al divinităţii, aşa cum stâlpul sacru era simbol al feminităţii. Tot de locurile înalte erau plantaţi şi aşa-numiţii *arbori sacri*, ca simboluri ale fertilităţii. Prezenţa lor în viaţa oamenilor ne întoarce în timpurile de demult, când poporul trăia încă nomad. Atunci când au venit evreii şi s-au stabilit definitiv în ţara

aceea, ținând cont de conştiința religioasă a vremii, putem înțelege pe deplin importanța covârşitoare a acestui oraş în istorie, atât pentru Primul, cât şi pentru cel de al Doilea Testament. Ierusalimul, pe de altă parte, a fost întotdeauna un oraş auster, dar atrăgător, un oraş în care te simțeai chemat de Dumnezeu. Poate şi pentru acest motiv, marile religii monoteiste se recheamă la acest oraş minunat. Dintre toate oraşele vechi ale lumii orientale, numai Ierusalimul mai dăinuie în toată splendoarea sa şi astăzi, păstrându-şi atât vitalitatea, pe care o avea dintotdeauna, cât şi elementul sacru, care se ascunde tainic dincolo de zidurile sale. În partea de nord se întindea muntele Scopus, nume pe care l-a păstrat şi astăzi, iar în continuare, Muntele Măslinilor, situat în partea de răsărit. În partea de sud era înconjurat de alte diverse coline care despărțeau cele două văi, una la est, iar cealaltă la vestul cetății. Expresia „a urca" sau „a se sui" la Ierusalim, pe care evreii o folosesc şi astăzi în limbajul curent, când este vorba de „a merge" sau „a călători" la Ierusalim, ține cont tocmai de poziția singulară a acestui oraş. Având în vedere aceste date, ca şi multe altele, care se referă fie la căile de acces, fie la condițiile climaterice sau la configurația naturală a Ierusalimului, înțelegem de ce acest oraş a trezit interesul regelui David.

Multe dintre oraşele vechi au dispărut de mult în negura vremurilor. Bunăoară, din oraşul Memphis a mai rămas astăzi doar un câmp de palmieri, iar din oraşul Theba, o ruină imensă. Din vechiul Babilon şi oraşul Ninive au mai rămas doar nişte coline golaşe bătute de vântul ce vine dinspre deşert. Desigur, Ierusalimul de astăzi nu este acelaşi cu cel de pe vremea regelui David sau de mai târziu, al profeților. Ierusalimul nu este nici măcar acelaşi oraş cu cel de pe vremea lui Isus din Nazaret. Un lucru nu a pierdut acest oraş, forța sa de atracție extraordinară. Atunci când Nilul, pe de o parte, sau Tigrul şi Eufratul, pe de altă parte, erau bucuria oamenilor ce locuiau în cetățile de pe maluri, dar care au apus de mult, Ierusalimul, dimpotrivă, continuă şi astăzi să înveselească inimile celor care bat întruna la porțile sale: „Iată un mare râu, iar pâraiele lui înveselesc Cetatea Domnului, templul şi cortul Celui Preaînalt!" (*Ps* 46,5).

Ierusalimul a însemnat întotdeauna, ieri şi astăzi, un loc unde îți găseşti odihna. Evreii au fost întotdeauna fideli acestui oraş sfânt al lor şi nu au rupt niciodată legătura cu cetatea Ierusalimului.

2. Sionul, cel cântat cu patimă

Canaanului, ei au fost puternic influențați de populația băştinaşă în practicile religioase.

Conform textului biblic al lui Iosue[6] sau al Judecătorilor[7], cetatea Ierusalimului a rămas o enclavă canaanee[8], urmând să devină faimoasă mult mai târziu, când a fost cucerită de către regele David. Numele acestei cetăți provine din perioada pre-israelită, însemnând simplu *Salem*, care în limba ebraică de mai târziu va deveni *şalom*[9]. Noi nu dispunem, din păcate, în legătură cu acest nume, de alte date suplimentare, în plus, urmele unor tradiții se pierd de-a lungul vremii. Pe de altă parte, această explicație pare destul de fragilă, ținând cont de etimologia care stă la baza sa. Cu alte cuvinte, despre Ierusalim se cunosc puține lucruri până la căderea sa în mâinile evreilor, care a avut loc prin jurul anului 1000 î.C.[10]. Cetatea era, fără îndoială, tributară faraonului Egiptului, care întreprindea deseori incursiuni în zonă, fie de cucerire, fie de supunere a diferitelor popoare din partea de nord-est. Oraşul despre care este vorba era cunoscut pentru poziția sa strategică în întreg ținutul Canaanului[11]. Atunci când evreii, sub conducerea lui Iosue, au intrat pentru prima oară în Țara Făgăduinței, cetatea de mai târziu a Ierusalimului era locuită de o populație canaaneană numită *iebusiți*, iar numele oraşului era *Iebus*[12].

---

[6] Cf. *Ios* 15,63.

[7] Cf. *Jud* 1,21.

[8] Cetatea Ierusalimului (*Iebus*, cum se numea în vechime) este menționată în arhivele din Ebla (cca. 2500 î.C.) şi, de asemenea, în textele de imprecație de origine egipteană din secolul al XIX-lea î.C. sau în scrisorile descoperite la Amarna în secolul al XV-lea î.C.

[9] Se ştie că istoria lui Melchisedec, conform tradiției biblice, era legată de o cetate, în care el domnea ca „rege al Salemului" (cf. *Gen* 14,18).

[10] Un document descoperit din întâmplare la Tell-el-Amarna în anul 1887 face referințe importante tocmai la această perioadă de timp asupra căreia istoria trece sub tăcere această cetate. De asemenea, şi scrisorile asiriene care provin din secolele XV-XIV î.C., deci sunt scrise înainte de *Cartea Exodului*, susțin că *Ierusalim* era cotat printre oraşele de vază ale Palestinei. Pe acea vreme, cetatea era guvernată de un oarecare *Abd-hiba*, vasal al faraonului Egiptului, *Amenhotep*, cel din dinastia a XVIII-a. Tot în această perioadă de timp, trebuie consemnată apariția pe harta Orientului Apropiat a unui popor nomad numit *habiru*. Cu toată probabilitatea, *habiru* ar fi acelaşi cu evreii de mai târziu şi care nu şi-au dat pace până când, sub regele David, a pus mâna pe cetatea iebusiților, cucerind-o o dată pentru totdeauna. Cf. V. PETERCĂ, *De la Abraham la Iosua*, Bucureşti 1996, 27-35.

[11] Cf. A.J. DELATTRE, „Le pays de Chanaan, province de l'ancien empire égyptien", *RQH* 60(1896) 5-94.

[12] Termenul *Iebus* este redat în ebraică cu *yebûs* (cf. *Jud* 19,10.11; *1Cr* 11,4.5) sau *ha-yebûsi* (cf. *Ios* 18,28). Citatul din *Cartea Judecătorilor* şi, mai târziu, a *Cronicilor* este singurul din paginile Bibliei care se referă la numele de *yebûs*. Traducea Septuagintei are *yebūs*, iar Vulgata, grație unui adaos textual, are *haec est Jerusalem*, voind să arate prin aceasta că este vorba despre un oraş, şi nu despre poporul său, adică *iebusiții*, care locuiau în oraşul respectiv. În orice caz, s-a emis nu o dată ipoteza, şi pe drept cuvânt, că termenul de *iebûs* este mult mai vechi decât cel al oraşului Ierusalim.

Cetatea iebusiților, sobră şi zveltă, era bine păzită de jur împrejur de coline, ca nişte fortărețe ce stau de veghe. Situată la marginea deşertului lui Iuda, prin poziția sa centrală față de întreg Israelul, în partea de nord fiind tribul lui Benianim şi la sud tribul lui Iuda, dar, mai ales, datorită frumuseții sale fără seamăn şi tainelor pe care această cetate le păstra între zidurile sale, i-a atras foarte curând atenția marelui rege David. Cetatea a reuşit veacuri de-a rândul să-şi păstreze neatârnarea față de duşmanii hrăpăreți şi să-şi dăinuiască peste veacuri propria-i identitate. Pe de altă parte, regele David se afla de mai multă vreme în căutarea unei cetăți care să-l satisfacă pe deplin, servindu-i drept capitală politică şi centru religios prin excelență. În plus, cetatea deținea un izvor de apă dulce ascuns şi foarte puternic, numit Ghion. Acesta se afla la marginea Ophelului, de unde izvora şi pârâul Cedron, care uda partea de răsărit a oraşului. Interesant este faptul că David a cucerit acest oraş fără a vărsa nici măcar o picătură de sânge[13]. Totuşi, regele David a fost întâmpinat cu cuvinte de ocară, normale în asemenea împrejuri şi care ridică numeroase probleme de natură exegetică. Este vorba de „orbii şi şchiopii care te vor pune pe fugă”[14], care făcea parte, desigur, din aşa-numitul „război psihologic”.

Atunci când regele David a ocupat oraşul lor, iebusiții au fost cruțați de către evrei, poate datorită atitudinii lor paşnice din timpul războiului de cucerire. Nici măcar nu fost făcuți prizonieri de război, aşa cum proceda David cu alte prilejuri. Acest lucru este un indiciu că iebusiții nu au făcut nici o opoziție la planurile regelui David, de aceea, cucerirea cetății nu a fost propriu-zis o cucerire. Mai normal ar fi să se vorbească despre capitularea oraşului şi numirea lui drept capitală a întregului Israel. Armatele regelui David au fost favorizate, în primul rând, şi de condițiile naturale pe care le oferea această cetate. Regele David a dat asaltul prin partea de jos a cetății, adică prin vale, prin dreptul povârnişului dealului Ophel. La început, iebusiții dădeau impresia că sunt de neînvins. Ei aveau, cel puțin în vorbe, o încredere totală în Sion, aşa încât, atunci când au observat că regele David şi armatele lui vin într-adevăr împotriva cetății Ierusalimului, ei au şi răspuns în zeflemea şi plini de sine[15].

---

[13] Cf. H. STOEBE, „Die Einnahme Jerusalems und der Sinnor”, *ZDPV* 73(1957) 74-99; G. BRUNET, „Les aveugles et boiteux Jébusites”, *VTSup* 30 (1979) 65-72; E. ULLENDORFF, „The Queen of Sheba (I K. 10:1–13)”, *BJRL* 45 (1963) 486–504; G. W. AHLSTRÖM, „Was David a Jebusite Subject?”, *ZAW* 92 (1980) 285-287.

[14] Cf. *2Sam* 5,6.

[15] Cucerirea Ierusalimului este, desigur, posterioară alungării filistenilor din regiunea muntoasă a Ierusalimului şi a Betleemului.

Cetatea cuprindea poziția terminală a colinei, care numai prin partea de nord era accesibilă. Iebusiții cunoşteau acest lucru şi-şi puneau toate speranțele lor în acest fapt. Totuşi, în urma acestui asalt definitiv, regele David poate fi considerat adevăratul fondator al cetății Sionului[16]. Din păcate, textul biblic de care dispunem actualmente nu este prea clar, conținând diverse lacune în transmiterea mesajului propriu-zis.

În cele din urmă, regele David este oarecum luat prin surprindere de această acuză pe care i-o aduc acum iebusiții. El promite solemn că îl va numi general al armatei pe acela care va reuşi să escaladeze primul fortăreața iebusiților. Acesta a fost prietenul său, Ioab, şi care a şi fost numit imediat de David general al armatei. Astfel, Sionul a căzut definitiv în mâna regelui David, care s-a mutat cu întreaga sa familie şi cu reşedința din oraşul Hebron, unde funcționase până atunci, în cetatea Ierusalimului. Este pentru prima dată când acest nume, cu adevărat memorabil, Sionul, apare în istoria sfântă şi care, în decursul veacurilor, se va referi la locuința privilegiată a lui Dumnezeu în templul său printre oameni şi pe care îl va construi fiul său, Solomon.

De asemenea, Biblia îi atribuie regelui *cetatea lui David*[17]. Îndată după ce cetatea a fost ocupată, schimbându-se administrația, regele David pune un nume nou acestui oraş, pentru a indica faptul că el este adevăratul stăpân şi că cetatea îi aparține de acum încolo numai lui. În această cetate va construi un templu pe măsură fiul său, Solomon. Poate niciodată un oraş şi templul său nu vor deveni aşa de iubite de popor, şi în funcție de soarta lor vor fi judecați de istorie.

3. Ierusalimul şi templul de altădată

Din studiile făcute de exegeți, nu reiese că în vechiul Iebus ar fi existat vreun lăcaş de cult, deşi trebuie să admitem că vechii iebusiți au fost religioşi ca toate popoarele din antichitate. De fapt, nici nu cunoaştem prea bine în ce a constat credința şi viața religioasă a iebusiților. În orice

---

[16] Se ştie că acest nume, Sion, a fost dat de către iebusiți cetății lor, pe care regele David ar fi cucerit-o mult mai târziu (cf. *2Sam* 5,7; *1Cr* 11,5). Se pune întrebarea dacă această citadelă a fost situată în interiorul cetății sau nu? Răspunsul la această întrebare nu a fost soluționat nici până în ziua de azi, atât de exegeza veche, cât şi de cea recentă. Cât priveşte etimologia Sionului, trebuie spuse următoarele: *Sion*, în ebraică (ציין), poate fi înțeles în două feluri: sau ca o formă a terminației *ôn*, sau ca o formă *qittal* a rădăcinii צין. Cf. P. DHORME, *Les Livres de Samuel*, Paris 1910, 309.

[17] Biblia numeşte teritoriul cu pricina fie *citadelă* (cf. *2Sam* 5,7; *1Cr* 11,5), fie *munte* (cf. *2Rg* 19,31; *Ps* 48,3). Totuşi, în textele biblice este dificil de făcut diferențierea, dacă a fost folosit în sens topografic sau în sens poetic, în sens religios sau chiar în sens politic.

caz, ei profesau acelaşi crez religios ca şi popoarele canaaneene, cu care erau înrudite desigur.

Lucrurile aveau să se schimbe radical o dată cu regele David, care, cum este cunoscut din paginile Bibliei[18], avea să înceapă primele pregătirii în vederea construcției templului de la Ierusalim. El a pregătit o mare cantitate de materiale, muncitorii necesari şi resursele financiare pentru întreg complexul. De asemenea, el a adunat cantități apreciabile de aur, argint, bronz şi fier[19]. Tot lui David i se datorează faptul de a fi introdus obligația ca fiecare evreu să presteze munci gratuite pentru templu. De asemenea, tot regele David a făcut recomandări deosebit de importante privind proiectul templului. El a pus la dispoziție planurile necesare şi modelele după care urmau să fie executate porticul, diferitele curți interioare, construcția în sine, camerele etc.[20] Regele David i-a dat fiului său, Solomon, sarcina să construiască templul: „Solomon, fiul meu, pe care l-a ales Domnul, este tânăr şi în fragedă vârstă, iar lucrarea este măreață, căci nu pentru om se face această clădire, ci pentru Domnul Dumnezeu!" (*1Cr* 29,2).

Regele Solomon, o dată urcat pe tronul de la Ierusalim, s-a preocupat îndeaproape să ducă la îndeplinire toate planurile pe care tatăl său, David, le avea în gând[21]. Cronistul aduce şi motivația teologică, numindu-l pe regele David om al războiului, care a vărsat prea mult sânge, curmând multe vieți nevinovate, lucru confirmat de Biblie, mai ales în versiunea deutoronomistului[22]. În gândirea Cronistului, conceptul de *pace* este fundamental pentru argumentația sa. Prin urmare, nu David, ci fiul său, Solomon, a primit însărcinarea să construiască templul. În acest sens, regele Solomon a fost ales de Dumnezeu şi destinat să construiască

---

[18] În finalul *Cărții întâi a Cronicilor*, autorul trece în revistă eforturile pe care David le-a făcut în vederea construirii templului înainte de a muri. Cifrele pe care Cronistul le oferă par, pur şi simplu, fantastice. Ele subliniază, de fapt, importanța deosebită pe care regele David o acorda acestui proiect. De fapt, pentru teologia Cronistului, regele David a pregătit totul în vederea construcției, iar Solomon nu a fost decât executantul acestui proiect. Semnificativ este faptul că totul se încheie cu o frumoasă rugăciune de mulțumire pe care însuşi David o pronunță (cf. *1Cr* 29,10-20). Citatul care urmează vorbeşte de la sine: „Doamne Dumnezeul nostru! Toate aceste bogății, pe care ți le-am pregătit ca să-ți zidim templul întru numele tău cel sfânt, sunt din mâna ta şi ale tale sunt!" (cf. v. 16).

[19] Textul biblic vorbeşte despre o sută de mii de talanți de aur şi de un milion de talanți de argint (cf. *1Cr* 22,14). Această sumă ar cuprinde mai multe miliarde care au fost, evident, produsul mărit datorat copiştilor.

[20] Cf. *1Cr* 28,2-19.

[21] Cf. V. PETERCĂ, *Regele Solomon în Biblia ebraică şi cea grecească*, Iaşi 1999, 71-75.

[22] Cf. *1Cr* 22,8 şi 28,3; în ebraică איש מלחמה.

templul de la Ierusalim. De asemenea, regele Solomon a ştiut să împartă cum se cuvine spațiile necesare cultului israelit, aşa încât şi-a păstrat întotdeauna culoarea sa orientală, asemănându-se fie cu templele egiptene, fie cu cele de origine babiloniană, cu care era evident înrudit. Babilonienii, însă, l-au prădat şi distrus în urma căderii Ierusalimului în anul 587 î.C. Populația tânără a fost târâtă în mod forțat în exilul babilonic.

Cel de al doilea templu a fost construit de către Zorobabel imediat după întoarcerea evreilor din exil, între anii 520-515 î.C.[23] Evreii, o dată lăsați liberi să plece, în 538 î.C., sub Cirus, au primit de la acesta şi toate vasele prețioase pe care regele Nabucodonosor le sustrăsese de la templul din Ierusalim. Templul acesta s-a construit mult mai greu decât primul şi nu a avut niciodată splendoarea celui dintâi, semn că a fost făcut în mare grabă de către evreii fără prea multe resurse băneşti. Construcția templului a fost întreruptă de două ori. Prima dată, din cauza samaritenilor, care doreau şi ei să participe la construcția templului (cf. *Esd* 4,1-4), iar a doua oară, din cauza lipsei de entuziasm (cf. *Ag* 1,2). Din păcate, nu deținem informații prea amănunțite despre cel de al doilea templu, dar este de presupus că a respectat mai mult sau mai puțin planurile templului lui Solomon[24].

În sfârşit, la hotarul dintre cele două Testamente, cu puțin timp înainte de naşterea lui Isus din Nazaret, Irod cel Mare, în anul 20, a început reconstrucția templului, mărindu-i capacitatea şi redându-i gloria şi strălucirea de altădată[25]. Gestul lui Irod, însă, nu a fost acceptat niciodată de poporul iudeu. Străin de poporul său şi de idealurile sale religioase, Irod a lucrat la reconstrucția templului mânat doar de motive politice, şi nu de o adevărată dragoste şi respect pentru templu şi activitatea religioasă de acolo. Cu alte cuvinte, motivația teologică i-a lipsit total lui Irod, care nu se interesa decât de creşterea popularității sale şi de

---

[23] Cf. F.I. ANDERSEN, „Who built the Second Temple?", *Austr.Bibl.Rev* 6 (1958) 3-35; K. GALLING, *Serubbabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem*, Fs. Rudolph, Tübingen 1961, 67-96; A. PETITJEN, „La Mission de Zorobabel et la Reconstruction du Temple. Zach., III, 8-10", *EThL* 42 (1966) 40-71; A. GELSTON, „The Foundations of the Second Temple", *VT* 16 (1966) 232-235.

[24] Se spune că bătrânii, care-şi aminteau de templul lui Solomon, au plâns la vederea templului reconstruit (cf. *Esd* 3,12-14; *Ag* 2,3).

[25] Cf. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, 344-436; P. BAGATTI, „La posizione del tempio erodiano di Gerusaleme", *Bib* 46 (1965) 428-444; J. JEREMIAS – A.M. SCHNEIDER, *Das westliche Südtor des herodiaschen Tempels*, Göttingen 1966, 353-360; A. PARROT, *Le temple de Jérusalem*, Neuchâtel 1954.

calculele efemere şi politice. Din păcate, viaţa celui de al treilea templu nu a fost prea lungă, sfârşind în mod lamentabil. La data de 30 august a anului 70, templul a fost incendiat de către armatele lui Vespasian, apoi, devastat şi, în cele din urmă, ocupat, iar evreii constrânşi să plece în diaspora. Activitatea religioasă în cel de al treilea templu se caracterizează printr-un formalism aproape bolnăvicios în aplicarea riturilor propriu-zise şi în observarea prescripţiilor care reglementau viaţa zilnică a evreilor. Isus nu a arătat nici cel mai mic interes pentru cultul sacrifical, de aceea, el anunţă dispariţia apropiată a templului[26] şi înlocuirea lui printr-un edificiu spiritual[27]. Cristos iubea templul, dar ar fi dorit ca el să devină, în primul rând, un loc de rugăciune[28]. De asemenea, Mântuitorul va plânge amar asupra templului şi asupra oraşului[29].

3.1. Solomon, constructorul templului

Realizarea templului este sublima operă de care este strâns legată religia şi religiozitatea poporului evreu. Se poate afirma că Israelul s-a înscris în istorie o dată cu inaugurarea oficială a templului[30]. De el sunt legate momentele de bucurie, ca şi momentele de încercare pentru întreg poporul evreu, care de acum încolo se înscrie la loc de cinste printre popoarele lumii. Pentru acest motiv, Israelul a privit cu deosebită seriozitate şi cu mult simţ de responsabilitate la rânduiala templului.

Cu multă chibzuinţă, dar şi cu mult tact, regele Solomon a hotărât locul unde avea să se înalţe templul. El urma să fie ridicat pe partea superioară a Muntelui Moria, având la bază două etiologii foarte importante[31]. Din punct de vedere topografic, această suprafaţă era cea mai potrivită dintre toate. Mai trebuie spus că în partea de sud era uşor înclinat. Aici se afla

---

[26] Sunt memorabile cuvintele Mântuitorului despre templu: „Atunci s-au apropiat discipolii de el şi i-au arătat construcţiile templului. Dar el le-a zis: «Nu vedeţi toate acestea? Adevăr vă spun, nu va rămâne piatră peste piatră care nu va fi dărâmată»" (*Mt* 24,1-2).

[27] Cf. *In* 2,19-21; *1Cor* 12,27; *Fap* 7,40-50.

[28] Cf. *Mc* 11,17; *In* 4,21-26.

[29] Cf. *Lc* 19,41-44.

[30] Cf. *1Rg* 8,10-66; cu unele modificări, cf. şi textul biblic din *2Cr* 7,1 – 8,16.

[31] De Muntele Moria este legat un fapt etiologic deosebit de important. Este vorba despre *jertfa lui Isaac* (cf. *Gen* 22,1-18) sau, cum obişnuiau evreii să intituleze această scenă biblică: *ascultarea lui Abraham*. În felul acesta, Abraham şi-a dovedit întreaga credinţă faţă de Dumnezeul său, încât a devenit tatăl făgăduinţei.

vestitul ogor al lui Ornan[32], situat pe atunci în afara oraşului iebusiţilor. Pe acesta, David a ţinut mult să-l cumpere contra unei sume consistente de bani, adică suma de cincizeci de sicli de argint[33]. Pe această suprafaţă de teren, David avea să aducă jertfa sa de împăcare cu Iahve. El nu vrea terenul cadou, ci preferă să-l plătească corect şi apoi să-l dăruiască Domnului. Suprafaţa respectivă de pământ, după practica vremii, era situată pe un loc ceva mai înalt şi expus la vânt, pentru a facilita pe această cale vânturarea recoltei. De asemenea, ogorul măsura circa 100 de metri lungime şi 30 sau 40 de metri lăţime. Desigur, această suprafaţă nu ajungea pentru planurile deosebit de îndrăzneţe ale regelui Solomon. Aşadar, a fost necesară extinderea suprafeţei iniţiale de pământ, unde avea să se construiască templul în urma unor munci suplimentare prin amenajarea unor ziduri de sprijin ajutătoare[34].

După moartea regelui David, prietenul acestuia, Hiram din Tir, continuă bunele relaţii şi cu regele Solomon. La urcarea acestuia pe tronul de la Ierusalim, i-a trimis o scrisoare în care îşi manifesta prietenia şi dorinţa de fructuoasă colaborare şi în care prezenta pe scurt proiectele sale referitoare la construcţia templului de la Ierusalim. Solomon îi solicita colaborarea sa de om cu experienţă şi priceput în a face lucruri extraordinare[35]. Hiram i-a răspuns prompt regelui Solomon, mai ales că

---

[32] În limba ebraică, avem *'Arawᵉnah*, care ar fi fost un rege iebusit. Acest fapt constituie cel de al doilea motiv de natură etiologică, care a stat la baza hotărârii pentru construcţia templului de la Ierusalim.

[33] Conform textului deuteronomist, David a plătit suma de 50 de sicli de argint, în schimb, Cronistul vorbeşte de o sumă mult mai mare, adică un total de 600 de sicli de aur (cf. *1Cr* 21,25). Îngerul Domnului se afla tocmai „la aria lui Ornan Iebusitul", când a oprit, în numele Domnului, pedepsirea poporului israelit (cf. *2Sam* 24,16). Acesta a fost şi motivul pentru care David a ales această suprafaţă de teren, şi nu alta, pentru a-şi zidi acolo un jertfelnic la îndemnul profetului Gat (cf. *2Sam* 24,25). „De asemenea, «târguiala» dintre David şi Ornan aminteşte de *Gen* 23,15 şi 33,19 (David e prezentat reproducând purtarea patriarhilor). Istoria despre David şi Ornan se apropie şi de *Gen* 14, Avram fiind prototipul lui David, iar Melchisedec, cel al preoţilor de la Ierusalim", *Septuaginta*, II, Iaşi 2004, 434, nota.

[34] I. Flavius afirmă că regele Solomon „a împlântat zdravăn, la o foarte mare adâncime în pământ, temeliile templului, făcute din durabilul material al pietrei, să reziste vitregiei timpului şi să se îngemâneze perfect cu solul, spre a constitui un temeinic sprijin pentru clădirea ce urma să se înalţe deasupra şi, prin robusteţea suportului, să susţină mai lesne nu numai impunătoarea clădire, ci şi frumoasele-i podoabe. Greutatea acestora nu urma să fie mai mică decât ansamblul construcţiei, care fusese concepută ca, în măreţia şi graţia ei, să fie înaltă şi întinsă!", *Antichităţi Iudaice,* VIII, iii, 2, Bucureşti 1990, 438-439.

[35] Trebuie spus că Biblia numeşte două persoane cu acelaşi nume. Primul Hiram din Tir a fost rege şi este identic cu cel care a fost prieten cu regele David (cf. *2Sam* 5,11). Acesta i-ar fi scris regelui Solomon următoarele: „David, un fiu înţelept, priceput şi ager,

acesta îi făcea o propunere foarte atrăgătoare în scrisoarea de răspuns. Se oferea să-i pună la dispoziție importante cantități de bunuri materiale, în special, bunuri lemnoase şi metalice. Din păcate, textele biblice nu ne spun nimic concret despre alte livrări de bunuri de care Hiram ar fi beneficiat. Biblia are intenția să relateze faptul că regele Solomon a procurat tot lemnul de la Hiran, de care a avut nevoie atât pentru palatul regal, cât şi pentru templu[36]. Materialul lemnos a fost obținut prin tăierea de copaci bine dezvoltați. Copacii tăiați au fost transportați pe mare până în portul Iaffo, de unde au fost duşi mai departe pe uscat, până la destinație.

La templul de la Ierusalim au lucrat muncitori trimişi de acelaşi Hiram, precum şi locuitori originari din Gebal, mai târziu Byblos[37]. Acest oraş a fost renumit în istorie pentru oamenii săi ca fiind meseriaşi de prima mână. Erau vestiți lucrători în piatră care se găsea din abundență în toate carierele din jurul Ierusalimului. Cantitatea imensă de muncitori folosiți de regele Solomon la diferitele munci nu ar trebui să ne surprindă deloc. De fapt, aceste cifre mari de muncitori folosiți pentru muncile publice erau obişnuite în țările Orientului de pe atunci. Prezența muncitorilor în slujba regelui Solomon vorbea despre calitatea muncii prestate de ei. În plus, cazul regelui Solomon are ceva de-a dreptul singular: era un rege tânăr, plin de entuziasm, şi construia primul templu într-un oraş cucerit de curând de la iebusiți şi devenit capitală a tânărului stat evreu.

3.2. Templul, lăcaş al Domnului

---

ca să zidească templul pentru Domnul, iar lui, un palat regal!" (*2Cr* 2,11). Celălalt Hiram a fost angajat de către regele Solomon ca om priceput la toate şi cu experiență bogată în materie (cf. *1Rg* 7,13). Hiram-Abi era fiul unei femei din tribul lui tribul lui Dan, căsătorită cu un bărbat din tribul lui Neftali. Femeia, devenind ulterior văduvă, s-a recăsătorit cu un bărbat originar din Tir (cf. *2Cr* 2,13). Prin intermediul mamei sale, conform dreptului iudaic, el aparținea poporului israelit. Se pune totuşi întrebarea: de ce religie aparținea el? Este greu sau chiar imposibil de dat un răspuns la această întrebare.

[36] Respectivele bunuri, în versiunea *2Cr* 2,9, sunt următoarele: 20.000 de cori (1 cor = 450 l) de grâu, adică 9.000.000 l; aceeaşi cantitate de orz, adică 20.000 de cori de orz; 20.000 de bați (1 bat = 45 l) de vin, adică 900.000 l; 20.000 de bați de ulei, adică 900.000 l.

[37] Gebal sau Byblos (sub greci) este un oraş situat pe coasta mediteraniană a Libanului (cf. *1Rg* 5,2). La origine, oraşul a fost de origine feniciană, apoi autonom, dar în cele din urmă a fost cucerit de perşi, sfârşind prin a fi o colonie greacă.

Construcția templului a însemnat pentru evrei intrarea lor în istorie, adică actul lor de naştere ca popor alături de celelalte popoare din lumea Orientului. Construcția lui a însemnat realizarea unui vis îndelungat, care, încetul cu încetul, a prins rădăcini solide în inima poporului evreu[38]. Aşa cum este firesc, vom trece în revistă istoria clădirii templului, ornamentațiile sale şi mobilierul folosit la templul din Ierusalim[39]. Regele Solomon a zidit templul de la Ierusalim cu scopul de-a instala arca alianței sau chivotul legii, care era ca un tron al lui Dumnezeu în deşert[40]. De fapt, o dată cu construcția templului, Ierusalimul intră definitiv în rândul oraşelor care de acum încolo se vor mândri cu o construcție unică şi la care evreii vor veni în pelerinaj cu prilejul marilor sărbători ale calendarului ebraic: Paştele, Rusaliile şi sărbătoarea Corturilor. Evreii merg cu bucurie la templul lor național, pe care îl vor cânta şi cu care se vor veseli, dar alături de el vor plânge şi se vor întrista adânc. *Psalmii treptelor* ne sunt un model al gândurilor şi pietății cu care evreul s-a apropiat întotdeauna de templu[41]. De fapt, în cadrul psalmilor, evreul şi-a exteriorizat cel mai bine pietatea şi speranțele sale față de templu. Un citat din multe altele vine să confirme acest lucru: „Fericit este acela pe care l-ai ales şi l-ai apropiat de tine, ca să locuiască în curțile tale! Fă-ne

---

[38] Biblia are două variante de texte referitoare la construcția templului, unul deuteronomist (cf. *1Rg* 6,2-38) şi altul cronist (cf. *2Cr* 3,3 – 4,22). Vezi mai multe în: V. PETERCĂ, *Imaginea lui Solomon…*, 65-104.

[39] Şi profetul Ezechiel face o descriere amănunțită a templului de la Ierusalim (cf. *Ez* 40,5 – 42,20). Este o descriere foarte detaliată şi aproape tehnică a templului. De fapt, întreaga ultimă parte a cărții (cf. 44–48), profetul Ezechiel o dedică reconstrucției religioase şi politice a Israelului stabilit în Palestina. Profetul se inspiră aici din trecutul îndepărtat pe care el l-a cunoscut încercând să adapteze legislația veche la condițiile noi de viață. Ca preot, Ezechiel şi-a exercitat funcțiile sale sacerdotale în templul lui Solomon, de aceea, este de presupus că descrierea se bazează pe date precise. Profetul pare angajat în organizarea unor noi reforme pe care şi le dorea de mult. Dat fiind că profetul Ezechiel a trăit într-o epocă în care întreg Israelul trecea printr-o perioadă de reconstrucție, este de presupus că iudaismul, care se năştea acum, avea nevoie de un act oficial de naştere ce trebuia să dea viață speranțelor viitoare ale evreilor.

[40] Este remarcabilă descrierea cortului din deşert (cf. *Ex* 26), ca şi aceea a noului templu din viziunea profetului Ezechiel 40-42. Acest templu nu a existat niciodată în realitate; avem de-a face, aşa cum am mai spus, cu o reconstrucție ideală a sa.

[41] Aceşti psalmi poartă numele de *cântări* şi se mai numeau *Cântările treptelor*, sau simplu, *Psalmii treptelor*. Avem de-a face cu o colecție de 15 psalmi, adevărate perle ale literaturii ebraice (*Ps* 120-134), care preamăreau frumusețea şi importanța religioasă a templului. Aceşti psalmi erau cântați de pelerini atunci când se aflau încă pe drumul spre Ierusalim. Sunt bijuterii literare, în care poezia ebraică cântă cu entuziasm, dar şi cu nostalgie, dragostea lor pentru idealurile religioase tradiționale.

să ne săturăm de bunătățile casei tale, de sfințenia lăcaşului tău!" (*Ps* 65,5).

3.2.1. Clădirea templului

Înainte de a trece la construcția propriu-zisă a templului, regele Solomon a fost nevoit să facă anumite ajustări colinei stâncoase[42]. Momentul istoric al începerii construcțiilor este semnalat în mod expres de Biblie. Această zi trebuia să rămână adânc întipărită în memoria colectivă, de aceea, textul biblic spune: „În anul patru sute optzeci de la ieşirea fiilor lui Israel din Egipt, în anul al patrulea, în luna Zif, adică luna a doua a domniei lui Solomon peste Israel, a fost zidit templul Domnului!" (*1Rg* 6,1).

Marile realizări la nivel național, care s-au înfăptuit cu multă trudă, trebuiau raportate la marile evenimente din istoria Israelului. În felul acesta, nu trebuie să ne surprindă raportarea la momentele istorice ale timpului, doar era vorba de construcția templului de la Ierusalim. Acest fapt a marcat din plin istoria şi aşa plină de convulsii a Israelului. În *1Rg* 6,2, autorul deuteronomist face o mențiune deosebit de importantă de natură teologică: „Templul pe care regele Solomon l-a zidit pentru Domnul!" După care urmează dimensiunile reale ale templului: 60 de coți lungime, 20 de coți lărgime şi 30 de coți înălțime[43].

Materialul de bază îl constituia piatra, care era extrasă din carierele învecinate Ierusalimului. Templul construit de Solomon era format din trei părți importante[44]. Avem mai întâi primul element, care era partea

---

[42] I. Flavius adaugă următoarele, referitor la construcția şi poziția templului: „Construit pe o puternică colină, platforma din vârful ei abia dacă s-a dovedit la început suficientă pentru clădirea sanctuarului şi pentru altar, întrucât, de jur împrejur, creasta avea pante înclinate şi abrupte. Dar regele Solomon, întemeietorul propriu-zis al templului, a întărit partea de răsărit a platformei printr-un zid; un singur portic a fost ridicat pe umplutura de pământ astfel obținută; în celelalte părți, sanctuarul rămânea descoperit!", *Istoria războiului Iudeilor împotriva Romanilor*, V, v, 1, Bucureşti 1997, 392.

[43] Un *cot* despre care vorbeşte aici textul biblic se referă la 0,525 m.

[44] Despre descrierea templului lui Solomon ne dau referințe următoarele texte biblice: *1Rg* 6,2-38; *2Cr* 3,3 – 4,22. De fapt, în aceste texte se vorbeşte despre construcția în sine, ornamentarea templului, precum şi despre mobilierul folosit. Despre *1Rg* 6-7, R. de Vaux face următoarea mențiune demnă de luat în seamă: „Este foarte greu de interpretat. Redactorul nu avea interesul unui arhitect sau al unui arheolog, de aceea, a omis detalii care ar fi esențiale pentru o reconstrucție (de exemplu, grosimea zidurilor, desenul fațadei, forma acoperişului). În plus, textul este plin de termeni tehnici şi a fost denaturat de scribi care nu-i înțelegeau mai bine decât noi, şi a fost îngreunat de glose menite să mărească strălucirea edificiului... Nu ne surprinde, aşadar, faptul că reconstrucțiile care au fost

cea mai extinsă, numită *pridvor* sau *portic* (ebraic: *holam*). Urma apoi *naosul*, care nu era altceva decât partea centrală sau, cum mai este ea cunoscută, o sală principală, numită în ebraică *hekal*. În practică, naosul se referea adesea la Casa Domnului în totalitatea sa, traducându-se, pur şi simplu, prin templu. În sfârşit, era şi cel de al treilea element, care purta numele de *Sfânta Sfintelor* (ebraică, *debir*). Această încăpere era situată în partea cea mai sacră a templului, aici se afla arca alianţei (*1Rg* 6,19) la care face referinţă textul din *Ex* 26,33. „Debirul" se afla pe un teren supraetajat, format dintr-o platformă construită anume pentru arcă. „Debirul" era, de asemenea, separat de „hekal" de un perete subţire. Singurul care era îndreptăţit să intre în acest spaţiu sacru era marele preot, în ziua Ispăşirii[45].

Septuaginta sau traducerea greacă a Bibliei, datorită unei lecturi a textului biblic cu caracter midraşic, propune alte dimensiuni pentru construcţia templului de la Ierusalim: 40 de coţi lungime, 20 de coţi lăţime şi 25 de coţi înălţime. În orice caz, avem de-a face aici cu un edificiu în formă rectangulară de dimensiuni oarecum mici. Este posibil ca textul Septuagintei să nu fi socotit exact lungimea Sfintei Sfintelor. În faţă se afla Sfânta, iar aceasta era prevăzută cu un pilon de aceeaşi dimensiune ca şi templul însuşi. Conform părerii exprimate în *2Cr* 3,4, înălţimea acestui pilon era de 120 de coţi, adică 63 de metri. Aceste dimensiuni erau totuşi menţionate şi în *Cartea Regilor*; în consecinţă, totul ne face să credem că aşa a şi fost în realitate. Sunt menţionate şi alte îmbunătăţiri care s-au adus templului de la Ierusalim. De pildă, formatul şi dimensiunile geamurilor menite să asigure lumina în templu. De asemenea, edificiul inferior era construit având următoarele dimensiuni: în partea laterală – 5 coţi, în partea intermediară – 6 coţi, iar în partea de sus – 7 coţi lărgime. Toate au fost realizate de către regele Solomon cu scopul de a servi ca încăperi ce au fost zidite pe partea laterală, de jur împrejur, probabil pentru a servi ca locuinţe de serviciu pentru deservenţii templului. Expresia „de jur împrejur" nu trebuie luată aici în sensul strict al cuvântului, căci este evident că aceste încăperi nu se aflau înaintea pilonului. De fapt, în mijlocul acestei descrieri a încăperilor laterale a fost intercalat acoperişul, care era executat din acelaşi material ca şi cel al templului. Aceste locuinţe erau aşezate pe trei niveluri despărţite între ele

---

încercate diferă considerabil una de alta", *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, 312. Cf. L. H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II, Paris 1956, 377-590.

[45] Această despărţire, care exista deja în templul lui Solomon, a fost între Sfânta şi Sfânta Sfintelor (cf. *1Rg* 6,16), iar mai târziu, şi în templul lui Irod (cf. *Mt* 27,51).

de o scară de acces[46]. Încăperile respective erau toate finisate în lemn de cedru. Felul cum erau dispuse, răspunzând cel mai bine necesităților cultului mozaic, îl imita pe acelea întâlnite şi la unele temple egiptene. De fapt, respectivele exigențe răspundeau întru totul cultului ebraic, pentru care regele Solomon şi inginerii fenicieni, de altfel, la curent cu realizările arhitecturale ale lumii orientale, fie cele egiptene, fie cele babiloniene, le-ar fi împrumutat pentru a le adaptata şi templului de la Ierusalim. Pe de altă parte, fenicienii contribuiseră din plin după modelele lor arhitecturale şi decorative, al căror caracter se vedea în universalitatea sa.

În felul acesta, se poate spune că templul de la Ierusalim a ținut cont de tot ce le putea oferi arhitectura timpului în lumea orientală. De fapt, toate aceste realizări făceau cinste regelui Solomon. Sunt scoase în evidență mărimea extraordinară şi dimensiunile fiecărui element component în parte. Nimic din ceea ce ar fi dus la înfrumusețarea templului nu a fost neglijat. Despre acest edificiu trebuie spus că a fost construit în piatră de carieră, perfect tăiată şi nefiind prinsă cu instrumente de fier. Unele pietre purtau încă gravate fie caractere, fie picturi, sau chiar desene simple, care constituiau marca carierelor de unde au fost extrase. Respectivele desene s-au păstrat foarte bine şi neatinse de-a lungul secolelor. Literele au fost trasate înainte ca pietrele să fi fost amplasate la locul lor. În nici un caz, nu este vorba aici de pietre tăiate brut, aşa cum era cazul la construcția altarelor biblice[47]. Se pune în acest mod accentul asupra ideii conform căreia toate materialele erau bine chibzuite şi puse la locul unde trebuiau să fie. Nimic nu este făcut la întâmplare şi nimic nu este pus în plus sau în minus.

Prin construcția templului şi, mai târziu, a casei regale, regele Solomon reuşeşte să facă din oraşul Ierusalim una dintre marile capitale ale Orientului Apropiat. Regina regatului din Saba[48], care a ținut să viziteze

---

[46] Aceste scări nu aveau nimic în comun cu scările în sens modern. Textul biblic, din păcate, nu ne furnizează şi alte amănunte suplimentare.

[47] Cf. *Dt* 27,5.

[48] Această vizită făcută la Ierusalim ne este relatată în *1Rg* 10,1-13. Regatul din Saba era situat în partea de sud-vest a peninsulei arabice, dar regina din Biblie era, cu toată probabilitatea, din coloniile sabiene din Arabia de Nord. Motivul imediat al vizitei ar fi putut fi stabilirea unor relații comerciale strânse. Regele Solomon, care era stăpân în Transjordania şi poseda chiar şi Ețion-Geber, controla rutele caravanelor care legau Arabia de Nord spre Siria şi spre Egipt. Împreună cu Dedan, un alt popor de origine arabică, Saba este de mai multe ori menționat în *Gen* 10,7; 25,3; *Ez* 38,13. De la acest popor îndepărtat vor veni mai târziu magii, cu un omagiu adus viitorului Rege (cf. *Ps* 72,10.15), în Ierusalimul cel nou (cf. *Is* 45,14; 60,6ş.u. şi *Mat* 2,11). Cf. *Bible de Jérusalem*, 338, nota e.

personal oraşul, este o dovadă a marilor realizări cu care se mândrea Ierusalimul acelor vremuri.

3.2.2. Ornamentele templului

În ceea ce priveşte amenajarea interioară a templului, trebuie spus că a fost realizată în exclusivitate cu lemn de cedru sau de chiparos, de care constructorii dispuneau din abundență. Piatra era acoperită în partea interioară cu lemn de chiparos, iar pe partea inferioară, cu lemn de cedru, care era mult mai prețios, acoperind zidurile propriu-zise. Totul era destinat frumuseții templului şi credinței evreilor în Dumnezeul cel bun. Era pentru prima oară în istoria Israelului când, după secole de aşteptări şi greutăți, şi-au văzut în sfârşit visul împlinit. Ierusalimul, cetatea sfântă, trebuia să aibă dimensiuni de neegalat, care să-i facă cinste regelui David. „Debir"-ul era lung de 20 de coți, larg de 20 de coți şi înalt de 20 de coți, fiind acoperit cu aur de cea mai bună calitate. Pe pereții exteriori ai „hekal"-ului, ca şi pe interiorul „debir"-ului, erau sculptați din abundență herubini, palmieri şi ghirlande de flori.

Textul *Cronicilor* se referă la un sistem de ornamentare a templului mult mai bogat decât era prezentat în viziunea autorului deuteronomist. Din păcate, detaliile acestor ornamente nu ne-au fost conservate, ca să ne putem face o idee despre cum arătau ele în realitate. Se presupune că au fost folosiți 600 de talanți din aur. Atât lucrătorii fenicieni, cât şi cei egipteni erau forte abili în a mânui aurul şi toate ornamentele din metalele prețioase pentru înfrumusețarea templului. Într-un mod deosebit, herubinii, care se aflau puşi pe partea interioară a templului, merită un comentariu a parte. De exemplu, în Sfânta Sfintelor, herubinii erau construiți din lemn de măslin şi îmbrăcați în aur. Ei erau înalți de 10 coți, adică circa 5,15 m. Uşa Sfintei Sfintelor, fabricată tot din lemn de măslin, era prevăzută cu alte amănunte ornamentale semnificative. Altfel spus, la realizarea interioară a templul s-au folosit materiale scumpe, care să-i facă cinste.

3.2.3. Mobilierul templului

Pentru fabricarea mobilierului templului, precum şi a tuturor obiectelor din metal, regele Solomon s-a asigurat tot de concursul lucrătorului fenician Hiram-Abi[49]. El era faimos şi foarte abil în lucrarea metalelor şi

---

[49] Lucrătorii în metale în acele perioade de timp îndepărtat erau, pentru arta şi meseria lor, foarte respectați de conaționalii lor. Mitologiile vechi aveau în panteonul lor zei

a lemnului. Prin urmare, Hiram, originar din Tir, era în fruntea lucrătorilor în metal şi în lemn, aşa cum ne relatează *1Rg* 7,13-14. Lui îi este atribuit altarul de bronz care se afla în curtea interioară a templului şi servea la sacrificiile de holocaust, precum şi la alte jertfe. De asemenea, şi marea de bronz, precum şi bazinele speciale construite de lucrătorul fenician au atras privirile celor cunoscători în materie. Astfel, Hiram a construit *columna* (cf. *1Rg* 7,15) şi *capitelurile din aramă* (cf. *1Rg* 7,16), precum şi alte broderii tot din aramă, destinate înfrumuseţării templului. Toate acestea erau pentru a face mai frumos şi mai atrăgător palatul recent construit şi curţile sale. Hiram a contribuit, de asemenea, la construirea mării de bronz[50]. Prin acest nume oarecum straniu, se avea în vedere un bazin şi el trebuia să înlocuiască spălătorul tabernacolului pus la dispoziţia preoţilor[51]. Aşadar, este vorba de construcţia unui rezervor încăpător în care se aflau apele pentru purificare necesare cu ocazia jertfelor la templu. Marele piese de bronz au fost turnate în valea Iordanului, care se afla între Sochoth şi Sareda[52], unde argila era foarte adaptată pentru aşa ceva.

4. Importanţa templului şi a Oraşului Sfânt

Vechiul Testament nu ar putea fi conceput fără prezenţa binefăcătoare a templului şi fără activitatea care s-a desfăşurat zi şi noapte aici. În funcţie de templul de la Ierusalim, au fost judecaţi regii lui Israel, care erau consideraţi buni sau răi. Lor le revenea obligaţia, dar şi datoria să vegheze la modul cum se desfăşurau jertfele, la modul cum era păstrată ordinea internă în timpul ceremoniilor, precum şi la disciplina ce se cerea în asemenea ocazii. Au fost judecaţi profeţii care au considerat o datorie a lor să vestească cuvântul lui Dumnezeu, apărând cu străşnicie unicitatea divină şi moralitatea, atât în vremuri de pace, cât şi în vremurile tulburi. În sfârşit, au fost judecaţi preoţii, cei ce aveau sarcina

---

meşteşugari.

[50] Este vorba, cu toată probabilitatea, de un vas care trebuia să fie, prin dimensiunile sale, o reprezentare simbolică a oceanului cosmic.

[51] Cf. *Ex* 30,18-22.

[52] Sochoth era un orăşel în valea Iordanului, unde regele Solomon producea cele necesare pentru templu (cf. *1Rg* 7,46; *2Cr* 4,17). Cât priveşte Sareda, pot fi făcute următoarele consideraţii. Sareda este numit, de asemenea, Sartun şi este situat în tribul lui Efraim in Transiordania, în apropiere de malul oriental al Iordanului, aproape de patria lui Galaad (cf. *Jud* 7,22; *Ios* 3,16; *1Rg* 4,12; 7,46).

să ducă la bun sfârşit ceremoniile de la templu[53]. Literatura psalmică abundă în trimiteri de tot felul referitoare la Ierusalim, oraşul sfânt, sau la templu, lăcaşul unde Domnul sălăşluia. Un singur citat ține să zugrăvească marea dragoste a evreilor pentru Ierusalim şi templul său: „Cât sunt de iubite sunt lăcaşurile tale, Doamne Sabaot! Doreşte şi se sfârşeşte sufletul meu după curțile Domnului; inima mea şi trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu!" (*Ps* 84,2-3).

Comparat cu soarta marilor cetăți ale antichității, Ierusalimul şi templul său au dăinuit peste veacuri atât cât Dumnezeu a binevoit să locuiască în el. Locuitorii Ierusalimului se mândreau cu oraşul lor şi cu templul construit de ei ca un semn al prezenței lui Dumnezeu printre ei: „Noi avem o cetate întărită!"[54]. Atât Ierusalimul, cât şi templul, trebuie spus, au cunoscut momente de glorie, dar şi de declin şi de criză profundă. Oraşul aşezat la răscruce de drumuri a fost măcinat de tot felul de lupte interne, de diviziuni inutile, cauzate de tot felul de rupturi, unele mai grele, altele mai uşoare, şi care toate cereau pedeapsa imediată a lui Dumnezeu asupra lor.

* * * * *

Cine merge şi astăzi în pelerinaj la Ierusalim poate vedea că oraşul mai păstrează şi acum ceva tainic şi ascuns din fizionomia şi grandoarea sa de odinioară. Parcă nu s-a pierdut totul în negura vremurilor. Cine ar fi avut curajul să prezică un astfel de deznodământ, pentru un oraş care era ca o floare pe harta geografică de atunci? Şi totuşi, aşa s-a întâmplat!

Nici celelalte oraşe n-au avut o soartă mai fericită. Gloria de altădată a renumitelor cetăți ale lumii antice s-a stins de mult, ele rămânând o ruină. Nici întinderea sau opulența lor nemăsurată, nici puterea lor militară sau strălucirea palatelor, nici bogăția şi nici forța lor, care păreau înfrățite cu veşnicia, nu le-au ajutat absolut la nimic. Timpul, care trece în mod inexorabil, şi-a pus amprenta de mult peste toți şi toate.

Poate nici o altă cetate din lume nu a fost de-atâtea ori luată cu asalt, aşa cum a fost luat Ierusalimul. Toți tânjeau după el şi ar fi vrut să-l

---

[53] A fost emisă ipoteza după care templul de la Ierusalim ar fi fost doar o simplă capelă regală. Bineînțeles că acest lucru ar fi micşorat foarte mult importanța templului. Desigur, el era unul dintre palatele de mărime oarecum medie printre celelalte palate zidite de regele Solomon. El l-a înzestrat cu toate cele necesare; la fel procedează şi ceilalți regi, deşi unii îşi însuşiră din bunurile donate pentru templu.

[54] Cf. *Is* 26,1.

cucerească şi să-i răpească bogățiile. Pe de altă parte, Ierusalimul nu a fost niciodată un oraş al muzelor sau al literelor, în care să-şi dea întâlnire mari scriitori sau diferiți artişti cunoscuți pe atunci. El a fost, în schimb, un loc privilegiat al marilor întâlniri religioase. De fapt, gloria acestui oraş se datorează, înainte de toate, *istoriei sale religioase* şi oamenilor care, cu credință puternică, au ştiut să anime această istorie prin care însuşi Dumnezeu le-a vorbit şi care a devenit şi istoria mântuirii noastre. Toate aceste lucruri s-au derulat în templul de la Ierusalim. Aici era sanctuarul național al poporului evreu şi centrul său. Dacă regele avea un loc central în tot ce se desfăşura la templu, aceasta se datora, în primul rând, faptului că regele era stăpânul principal, iar rolul său era de conducător secund al lui Dumnezeu. Chiar dacă regele nu era preot şi nici nu îndeplinea vreo funcție sacerdotală, asigura totuşi că toate acestea la un loc aveau un caracter eminamente sacru.

La întoarcerea din exil, templul a devenit centrul vieții naționale şi religioase a lui Israel. El era pentru evrei locul unde Dumnezeu locuia în mijlocul poporului său. În *1Rg* 8,10-13 se fac referințe la faptul că un nor, semn al prezenței lui Dumnezeu, a umplut templul[55]. În mijlocul întunericului, care cuprinsese întreg pământul, micuța colină a Sionului era asemenea unui far puternic care răzbate şi iradiază lumina sa în bezna ce cuprinsese de mult lumea păgână. Această lumină însemna religia şi cunoaşterea Dumnezeului cel unic şi atotputernic. Aceasta a fost marea contribuție a unui oraş modest, dar puternic prin implicațiile sale în soarta lumii. Templul de la Ierusalim şi-a făcut cunoscute lumii întregi ideile religioase importante: *monoteismul pur*, *moralismul şi aşteptarea mesianică*. De fapt, aceste trei puncte fundamentale au contribuit în mod substanțial la importanța crescândă a Templului, atât din punct de vedere religios, cât şi din punct de vedere al credinței iudaice. Ierusalimul a îndeplinit, de-a lungul vremii, rolul de *cetatea lui Dumnezeu*[56].

Ținând cont de toate acestea, Ierusalimul şi templul au devenit imaginea vie a providenței şi locul preferat al manifestărilor puterii şi autorității lui Dumnezeu, a bunătății şi dreptății sale, a înțelepciunii şi bunătății sale, până când la orizont îşi va face apariția sacrificiul suprem al Mântuitorului nostru, care va pune hotar definitiv lumii vechi. Ierusalimul continuă şi după aceea să rămână cetatea sfântă pentru toți evreii, care nu-şi puteau închipui o altă fericire mai mare, decât să fie

---

[55] Cf. V. PETERCA, „Ein midraschartiges Auslegungsbeispiel zugunsten Salomos. 1 Kön 8,12-13 / 3 Reg 8,53a", *BZ* 31 (1987) 270-275.

[56] Cf. *Ps* 87,3.

îngropați şi ei împreună cu părinții lor în valea lui Iosafat[57]. De fapt, începând cu acest moment, Ierusalimul a devenit patria tuturor, mai întâi a evreilor, dar şi a creştinilor, pe care Cristos i-a stropit cu sângele său de pe lemnul crucii. Sub stăruința apostolilor, care este comparabilă cu cea a profeților din Vechiul Testament de odinioară, Ierusalimul a devenit de mult imaginea plină de viață a Bisericii creştine şi, implicit, a cerului.

Aş dori să închei cu un citat luat tot din psalmi, ca să arăt dragostea şi respectul evreului biblic pentru templul său: „Domnul a ales Sionul şi a dorit să-şi aşeze acolo lăcaşul său, spunând: «Acesta este locul meu de odihnă în veac de veac! Aici voi sălăşlui, căci aşa a fost dorința mea. Voi binecuvânta din belşug Sionul, iar pe săracii lui îi voi sătura de pâine!»" (*Ps* 132,13-15).

[57] Etimologic, această expresie înseamnă „Iahve judecă" şi este numele simbolic al locului unde Dumnezeu judecă toate națiunile. Mai este numită şi „Valea deciziei", care este similară cu Valea Cedronului, care se află la sud-est de templu. Acest nume apare deabia în secolul al IV-lea d.C. Cf. *Bible de Jérusalem,* nota de la *Ioel* 4,2.

ARHITECTURA ECLEZIALĂ ORTODOXĂ
Câteva semnificaţii simbolice şi puterea lor de edificare morală

Prof. dr. pr. Gheorghe POPA
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

Studiul de faţă are ca scop interpretarea arhitecturii ecleziale ortodoxe din perspectiva semnificaţiilor sale simbolice şi a puterii lor de edificare morală a credincioşilor.

Considerăm că o asemenea interpretare reprezintă astăzi o exigenţă atât pentru arhitecţii responsabili de zidirea unei biserici, cât şi pentru „arhitecţii din amvon", adică pentru preoţii responsabili de zidirea „bisericilor vii" reprezentate de fiecare credincios în parte. Această exigenţă se impune cu atât mai mult cu cât există o ruptură majoră între fascinaţia arhitecţilor pentru modernitate şi modul în care teologii înţeleg şi interpretează sensul şi semnificaţiile unui lăcaş de cult[1].

În general, interpretarea spaţiului arhitectural eclezial este dificilă, întrucât există permanent tentaţia „originalităţii" şi a opiniilor personale, în detrimentul datelor prealabile ale Tradiţiei, care au inspirat şi determinat structurarea acestui spaţiu. Astăzi, în mod deosebit, datele prealabile ale spaţiului arhitectural eclezial, care îi motivează însăşi existenţa şi rostul său în comunitatea creştină, sunt trecute sub tăcere, locul lor luându-l doar aspectele estetice, funcţionale şi strict arhitecturale.

Această mutare de accent s-a datorat mai multor cauze ce ţin de evoluţia mentalităţilor în contexte culturale, religioase, politice, economice şi sociale diverse, însă una dintre cauzele majore ale ocultării datelor prealabile ale arhitecturii ecleziale a fost abandonarea interpretării sale simbolice, specifică mistagogiilor, adică scrierilor sfinţilor părinţi din perioada unităţii ecumenice a Bisericii. Acestea prezentau organizarea spaţiului eclezial, în primul rând, din perspectiva semnificaţiei sale simbolice şi spirituale, şi apoi din perspectivă strict arhitecturală.

Plecând de la aceste câteva consideraţii preliminare, vom sublinia în cele ce urmează câteva dintre aceste semnificaţii pe care le considerăm

---

[1] Mihaela PALADE, *O posibilă erminie arhitecturală – alcătuirea bisericilor din spaţiul ortodox*, Sofia, Bucureşti 2004, 8.

deosebit de importante, atât pentru reflecția teologică, cât şi pentru viața morală şi spirituală creştină.

1. Biserica este casa lui Dumnezeu

Biserica este numită „casă a lui Dumnezeu” de sfântul apostol Pavel. În *Epistola I către Timotei*, el i se adresează lui Timotei astfel: „Îți scriu aceasta... ca să ştii, dacă zăbovesc, cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu” (*1Tim* 3,15).

În aceeaşi epistolă, sfântul Pavel îl numeşte pe Dumnezeu „Împăratul împăraților şi Domnul domnilor, cel ce singur are nemurire şi locuieşte întru lumină neapropiată; pe care nu l-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-l vadă, a căruia este cinstea şi puterea veşnică” (*1Tim* 6,15-16).

Părintele profesor Stăniloae consideră că acest verset este un imn liturgic ce se rostea în „biserici” încă din timpul apostolic şi el a fost inspirat de tradiția iudaică, din care s-au preluat şi alte elemente în cultul creştin[2].

La masa pascală iudaică, ce avea loc seara, se spunea: „Binecuvântat este Dumnezeul nostru. Binecuvântat eşti, Împărate al universului”.

Deci Dumnezeu este Împăratul universului, locuieşte în lumina cea neapropiată, dar, în acelaşi timp, el îşi descoperă slava sa într-un anumit timp, timpul liturgic, şi într-un anumit spațiu, spațiul sacru.

Din punct de vedere biblic şi patristic, timpul şi spațiul nu sunt forme pure ale gândirii umane. Dimpotrivă, ele au o consistență obiectivă, pentru că sunt două realități create de Dumnezeu. Fiind create de Dumnezeu, ele au un sens pozitiv, însă depinde de libertatea omului ca timpul să se transforme în Liturghie, iar spațiul să se transforme în biserică. În Sfânta Scriptură, acest lucru se poate observa destul de clar. *Geneza* exprimă într-un mod sugestiv faptul că prima zi a omului în Cosmos a fost o zi liturgică, o zi de sărbătoare, în care Dumnezeu se „odihneşte” în inima omului, iar omul se „odihneşte” în Dumnezeu (*Gen* 2,3).

Aceasta înseamnă că, deşi există în propriul său timp, omul nu este singur, ci împreună cu Dumnezeu. De aceea, timpul nu este opus veşniciei, iar veşnicia nu este nici înainte, nici după timp, ci este tocmai prezența lui

---

[2] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova 1986, 34.

Dumnezeu spre care omul poate să se deschidă[3], cu ajutorul harului Duhului Sfânt. Prezența lui Dumnezeu nu se manifestă însă doar într-un „acum" liturgic, ci şi într-un „aici", adică într-un spațiu binecuvântat şi sfințit de prezența sa harică. Vom încerca să argumentăm biblic şi patristic aceste afirmații.

Geneza vorbeşte de un spațiu sădit de însuşi Dumnezeu în Eden, spre Răsărit, în care l-a aşezat „acolo pe omul pe care-l zidise" (*Gen* 2,8). În acest spațiu, Dumnezeu se plimbă „în răcoarea serii", iar omul auzea „paşii săi".

Folosind o metodă de interpretare specifică, metoda „tipologică"[4], sfinții părinți au văzut în grădina sădită în Eden o prefigurare (προτύπωσεις) a Bisericii ca locaş sfințit de prezența lui Dumnezeu. În mijlocul grădinii, arborele vieții îl prefigura pe Hristos, iar cele patru râuri prefigurau cele patru Evanghelii[5].

În afară de grădina Edenului, sfinții părinți s-au oprit şi asupra altor prefigurări ale Bisericii, ca spațiu sacru, cum sunt: arca lui Noe, cortul sfânt, templul lui Solomon. Ne-am oprit la acestea întrucât ni se par cele mai semnificative.

Arca lui Noe nu a fost o invenție a acestuia, ci construcția ei, în cele mai mici amănunte, a fost inspirată (*Gen* 6,14-16). Prin arca lui Noe, Dumnezeu a salvat umanitatea de la moartea ei definitivă şi a reiterat porunca dată lui Adam în paradis.

De această dată însă, structura ontologică a umanității este modificată. De aceea, şi porunca sau, mai bine spus, binecuvântarea, este puțin diferită. Dumnezeu nu mai spune „*creşteți* şi vă înmulțiți", ci „*naşteți* şi vă înmulțiți şi vă răspândiți pe pământ şi-l stăpâniți" (*Gen* 9,7). Este o binecuvântare care se referă clar la ipostasul biologic al omului, la supraviețuirea sa. Acest lucru se poate observa şi din faptul că omului îi este permis să se hrănească „cu tot ce se mişcă şi trăieşte".

Suferința intrase deja în istorie, Cain îl ucisese pe Abel, se vărsase sânge, şi omul singur nu mai putea să depăşească această condiție.

---

[3] Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, 206.

[4] Interpretarea tipologică o găsim şi în epistolele sfântului apostol Pavel. Metoda aceasta pleacă de la principiul unei similitudini de structură între două evenimente, dintre care unul este istoric, adică face parte din istoria mântuirii, iar altul face parte din experiența prezentului. Această analogie nu se situează pe planul „vertical" al alegoriilor lui Filon, ci pe axul „orizontal" al timpului. Cf. Pierre BÜHLER, ed., *Les „clairs-obscurs" de l'Écriture. Un dossier interdisciplinaire d'herméneutique biblique*, Montpellier 1996, 235.

[5] „Plantata est Ecclesia, paradisius in hoc mundo", IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, 5, 20, 2: PG 7, 1178, apud Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1952, 150.

Dumnezeu face legământ cu Noe că nu va mai pustii pământul cu potop, iar semnul acestui legământ va fi curcubeul. „Va fi, deci, curcubeul meu în nori şi-l voi vedea, şi-mi voi aduce aminte de legământul veşnic dintre mine şi pământ” (*Gen*9,16).

Evident că textul este metaforic, deoarece, în limbaj biblic, „amintirea lui Dumnezeu” însemnă întoarcerea lui spre lume, prin puterea harului său, care menține lumea şi îi dă viață.

Pentru om, a trăi înseamnă, aşadar, a trăi în „amintirea lui Dumnezeu”, iar a muri înseamnă a cădea din aceasta[6].

Harul lui Dumnezeu, care dă viață, se aseamănă, în textul citat, cu lumina care, trecând printr-o picătură de apă, se transformă sau se ipostaziază în cele şapte culori ale curcubeului.

Curcubeul va fi, deci, pentru Noe şi urmaşii săi, un semn al „aducerii aminte” şi o invitație la ceea ce am putea numi „memorial liturgic” în care sunt angajați atât omul, cât şi creația. Curcubeul va păstra, de asemenea, vie în conştiința posterității lui Noe „amintirea morții”, dar şi „salvarea” din moarte prin bunăvoința lui Dumnezeu.

O altă prefigurare a Bisericii ca lăcaş sfințit de prezența lui Dumnezeu am spus că este cortul sfânt[7].

Ca şi arca lui Noe, construcția lui a fost inspirată de Dumnezeu. „Cortul şi toate vasele şi obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta eu” (*Ex* 24,9).

Cortul era împărțit în două încăperi, Sfânta şi Sfânta Sfintelor, despărțite printr-o perdea, iar în Sfânta Sfintelor era aşezat chivotul legii şi în chivot erau tablele legii. Chivotul era străjuit de doi heruvimi. „Între cei doi heruvimi, de deasupra chivotului legii, mă voi descoperi ție şi îți voi grăi de toate câte am a porunci prin tine fiilor lui Israel”, îi spune Dumnezeu lui Moise (*Ex* 25,22).

Este destul de evident că modelul după care era construit cortul este paradisul, şi el anticipa spațiul sacru al bisericii. Sfinții părinți au interpretat în perspectiva învierii textul de mai sus, Chivotul prefigurând mormântul din dimineața învierii, străjuit de cei doi îngeri.

După ce cortul a fost pregătit cu toate obiectele sale, el a fost sfințit şi s-a umplut de slava lui Dumnezeu.

> Atunci un nor a acoperit cortul adunării şi lăcaşul s-a umplut de slava Domnului (...) În tot timpul călătoriei fiilor lui Israel, când se ridica norul de

[6] Al. SCHMEMANN, *L'Eucharistie, Sacrament du Royaume*, Paris 1985, 131.
[7] ORIGENE, *Exod, 9, 3*, apud Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, 151.

pe cort, atunci plecau la drum (...) Pentru că, tot timpul călătoriei, ziua stătea peste cort norul Domnului, iar noaptea se afla peste el foc, înaintea ochilor întregii case a lui Israel (*Ex* 40,34.36.38).

După ce a ajuns în Țara Făgăduinței, poporul Israel va construi templul prin regele Solomon, căruia Dumnezeu i-a dat înțelepciune „mai presus de înțelepciunea tuturor fiilor Răsăritului" (*1Rg* 4,30). Templul a fost, la rândul său, inspirat, întrucât a păstrat aceeaşi formă a cortului sfânt, dublându-i, însă, dimensiunile.

Domnul a zis către Solomon:

Iată, tu-mi zideşti casă; dacă te vei purta după legile mele şi vei umbla după hotărârile mele şi vei păzi toate poruncile mele, lucrând după ele, atunci îmi voi împlini şi eu cu tine cuvântul meu, pe care l-am grăit către David, tatăl tău. Voi locui în mijlocul fiilor lui Israel şi nu voi părăsi pe poporul meu, Israel (*1Rg* 4,12-13).

Când templul a fost gata, Solomon a vorbit poporului:

Binecuvântat fie Domnul Dumnezeul lui Israel, care a grăit cu gura sa către David, tatăl meu, ceea ce astăzi a împlinit cu mâna sa! El a zis: Din ziua în care am scos poporul meu Israel din Egipt, nu mi-am ales cetate în nici una dintre semințiile lui Israel, unde să fie zidită casa în care să petreacă numele meu; dar apoi am ales Ierusalimul pentru petrecerea numelui meu (...) Eu am urmat în locul tatălui meu, David, şi am şezut pe tronul lui Israel, precum Domnul a zis, şi am zidit templul numelui Domnului Dumnezeului lui Israel (*1Rg* 8,15-16.20).

În templu, preoții au aşezat chivotul legii şi toate lucrurile sfinte care erau în cort.

Preoții au aşezat chivotul cu legea Domnului la locul lui, în „Sfânta Sfintelor din templu, sub aripile heruvimilor" (*1Rg* 8,6), şi apoi, când preoții au ieşit din lăcaşul sfânt, un nor a umplut templul Domnului (v. 10).

Aşadar, spațiul templului a fost sfințit prin nor (adică prin harul Duhului Sfânt, spun sfinții părinți), iar Solomon a rostit atunci una dintre cele mai frumoase rugăciuni, prezente în Vechiul Testament. Dincolo de cuvinte, se poate observa perspectiva mesianică a lucrării lui Solomon şi anticiparea întrupării şi zidirii bisericii creştine:

Şi acum, Doamne, Dumnezeul lui Israel – spune Solomon –, să împlineşti ceea ce ai grăit cu robul tău, David, tatăl meu, zicând: „Nu-ți va lipsi niciodată înaintea mea un urmaş, care să şadă pe tronul lui Israel, dacă fiii tăi îşi vor păzi drumul lor, purtându-se aşa cum te-ai purtat tu înaintea Mea!" Şi acum, Doamne Dumnezeul lui Israel, fă să se adeverească cuvântul tău, care l-ai grăit

cu robul tău, David, tatăl meu! Oare adevărat să fie că Domnul va locui cu oamenii pe pământ? Cerul şi cerul cerurilor nu te încap, cu atât mai puţin acest templu pe care l-am zidit numelui tău. Însă caută la rugăciunea robului tău şi la cererea lui, Doamne Dumnezeul meu! Ascultă strigarea robului tău şi la cererea lui, Doamne, Dumnezeul meu! Ascultă strigarea şi rugăciunea lui, cu care se roagă astăzi. Să-ţi fie ochii tăi deschişi ziua şi noaptea la templul acesta, la acest loc, pentru care tu ai zis: „Numele meu va fi acolo"; să asculţi strigarea şi rugăciunea cu care robul tău se va ruga în locul acesta; să asculţi rugăciunea robului tău şi a poporului tău, Israel, când ei se vor ruga în locul acesta; să asculţi din locul şederii tale cel din ceruri, să asculţi şi să miluieşti (*1Rg* 8,25-30).

Aşadar Biserica, lăcaşul sfinţit al creştinilor, îşi are modelul nevăzut şi transcendent în paradisul ceresc, care este împărăţia Sfintei Treimi, iar în timp ea este prefigurată de reprezentările sensibile ale paradisului pierdut, arcei lui Noe, cortului sfânt, templului lui Solomon. De aceea, biserica creştină, ca lăcaş de închinare, nu este o construcţie întâmplătoare, ci ea a preluat întreaga semnificaţie simbolică ce a precedat-o din istoria lui Israel, dar, în interiorul ei, Dumnezeu nu va fi prezentat doar prin „Numele său" şi prin „Lege", ci prin umanitatea asumată şi îndumnezeită a Cuvântului său. Cu alte cuvinte, prezenţa lui Dumnezeu în biserica creştină nu va mai fi simbolică, ci sacramentală. Biserica devine cu adevărat „Casa lui Dumnezeu" pierdută în Adam şi regăsită în Hristos. De aceea, atunci când ne apropiem de o biserică, când vrem să determinăm arhitectura sa şi expresia sa artistică, trebuie să ţinem cont de această evoluţie istorică a ideii de „templu".

Paradisul terestru, arca lui Noe, cortul sfânt, templul lui Solomon şi, în sfârşit, biserica creştină reprezintă, înainte de toate, un spaţiu organizat şi „consacrat". În acest spaţiu, Dumnezeu se întâlneşte cu omul. Despre această „consacrare" ne vorbeşte şi ritualul de sfinţire a unei biserici.

La începutul acestui ritual, episcopul aprinde o lumânare, expresia luminii din ziua dintâi, şi apoi înconjoară cu comunitatea biserica, delimitând „cercul" în care se va arăta slava lui Dumnezeu. Ajungând în faţa uşii de la intrare, episcopul citează din Psalmul 23: „Ridicaţi, căpetenii, porţile voastre şi vă ridicaţi porţile veşnice şi va intra Împăratul slavei". În interiorul bisericii, cineva întreabă: „Cine este acesta, Împăratul slavei?" Episcopul, reprezentând în mod vizibil pe Hristos şi lucrarea sa tainică, sfinţitoare răspunde: „Domnul cel tare şi puternic, Domnul puterilor, acesta este Împăratul slavei". Uşile bisericii se deschid, apoi, spre interior, simbolizând că Hristos, Împăratul, nu intră decât dacă i se deschide.

Intrând în biserică, aceasta devine „Casa lui Dumnezeu" prin invocarea Duhului Sfânt[8]. Centrul acestei „case" este altarul (locul înalt) în care se află masa de jertfă, pe masă se află chivotul, iar în chivot, Euharistia, „pâinea care s-a coborât din cer", care în Vechiul Testament a fost prefigurată prin mana din pustiu.

Dacă, pentru evrei, templul era singurul loc în care se arăta slava lui Dumnezeu şi, de aceea, fiecare evreu trebuia să facă pelerinaj la templu, pentru creştini, biserica nu va mai fi circumscrisă geografic, ci doar spațial. Fiecare spațiu „consacrat", sfințit prin epicleza euharistică, va deveni biserică, loc al prezenței lui Hristos şi al comuniunii cu el.

Orice biserică devine astfel „Muntele cel sfânt al Sionului", „centru al lumii" şi „pom al vieții". Acest lucru îl va preciza Mântuitorul în dialogul său cu femeia samariteană: „Femeie, crede-mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui (...) Vine ceasul, şi acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh şi în adevăr [adică în Duhul Sfânt şi în Hristos], că şi Tatăl astfel de închinători îşi doreşte" (*In* 4,21.23).

Bisericile creştine nu sunt, aşadar, centre geografice, ci centre spirituale, icoane ale cosmosului transfigurat şi ale împărăției escatologice a lui Dumnezeu.

În tradiția creştină, nu templul, ci Golgota reprezintă centrul liturgic al creației, pentru că, după Origene, crucea a fost înălțată pe locul în care se afla mormântul lui Adam[9].

În biserică, Golgota este reprezentată de altarul pe care se află permanent Hristos în stare de jertfă sub chipul pâinii şi al vinului euharistic. În centrul altarului, masa sfântă este aşezată pe moaştele sfinților, care anticipează, în timp, trupurile înduhovnicite ale Paştelui viitor. Această idee este preluată, de fapt, din *Apocalips*. Când Mielul înjunghiat, adică Hristos în stare de jertfă, a deschis „pecetea a cincea", îngerul a văzut „sub jertfelnic sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu şi pentru mărturia pe care au dat-o" (*Ap* 6,9).

Nicolae Cabasila, plecând de la această imagine, va afirma că adevăratul altar nu-l reprezintă piatra, ci moaştele sfinților. De aceea, fără moaştele sfinților, nu se poate sfinți un altar şi nu se poate săvârşi Euharistia. Aceasta nu înseamnă că Euharistia este dependentă de sfinți, ci că sfinții au devenit sfinți prin Euharistie.

---

[8] Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, 213.

[9] ORIGENE, *Comm. in. Matt*: PG 13, 1777, apud Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, 211.

Euharistia este, aşadar, taina care constituie, în mod fundamental, Biserica şi prin ea se transfigurează omul şi întreaga creaţie.

Datorită acestui fapt, în teologia patristică, Euharistia săvârşită în Biserică devine centrul în jurul căruia gravitează întreaga viaţă creştină. „După sfânta Împărtăşanie, scrie Nicolae Cabasila, nu mai este loc unde să păşeşti, de aceea, trebuie să te opreşti aici şi să te gândeşti cum să faci, ca să poţi păstra, până la sfârşit, comoara pe care ai dobândit-o”[10].

Evident că există situaţii în care Euharistia se poate săvârşi în afara bisericii ca lăcaş în care se adună, în mod obişnuit, comunitatea eclezială. Nu vom aborda aceste situaţii, pentru că intenţia noastră a fost doar să subliniem faptul că biserica, mai ales în spaţiul răsăritean, nu este o construcţie arbitrară şi supusă doar imaginaţiei creatoare a unui artist (arhitect sau pictor), ci ea reprezintă, în mod văzut şi anticipat, icoana împărăţiei lui Dumnezeu. Tot ce se află în Biserică are o motivaţie biblică şi teologică. Sfinţii părinţi nu au inventat după bunul lor plac, ci doar au transpus, într-un limbaj simbolic, absolut necesar pentru mistagogia credinţei, evenimentele principale ale istoriei mântuirii.

2. Biserica şi comunitatea credincioşilor

Evident că o biserică înţeleasă drept „Casă a lui Dumnezeu-Împăratul” nu poate fi separată niciodată de comunitatea credincioşilor care se adună în ea. Comunitatea credincioşilor, adunată în jurul potirului, în cadrul sfintei Liturghii, este ea însăşi Biserică. Termenul grec ἐκκλησία folosit de primii creştini pentru a defini comunitatea lor exprimă destul de clar acest lucru. ἐκκλησία vine de la verbul ἐκκαλῶ care înseamnă *chem*, *convoc*.

Deci Biserica, în înţelesul său de comunitate a credincioşilor, nu este „o simplă adunare sociologică, o colectivitate cu un crez religios”[11], ci o adunare convocată de Hristos, în casa sa, pentru a participa la cina cea de taină. Hristos însuşi se oferă credincioşilor ca mâncare şi băutură şi, prin aceasta, comunitatea euharistică devine un popor al lui Dumnezeu „seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt” (*1Pt* 2,9).

---

[10] Nicolae CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, 84-85, apud Dumitru Gh. RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în *Ortodoxia* 30 (1-2/1978) 296. Cf. şi Dumitru POPESCU, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Bucureşti 1996, 95-107.

[11] Ioan BRIA, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice şi mărturiei credinţei azi*, Athena, Bucureşti 1996, 41.

Comunitatea euharistică din Biserică era deja prefigurată în Vechiul Testament prin comunitatea cultică a lui Israel. Corespondentul ebraic al cuvântului grec ἐκκλησία era *qahal*[12], care însemna adunarea poporului lui Israel, constituită prin chemarea lui Dumnezeu şi care făcea din poporul ales o unitate organică.

Acelaşi lucru va fi valabil, însă pe un alt plan, pentru comunitatea creştină. Nimeni nu poate fi creştin prin el însuşi, ca individ izolat, ci numai „încorporat" în comunitatea eclezială. Inițial, această comunitate se identifica cu comunitatea apostolică. De aceea, comuniunea cu apostolii era fundamentală pentru Biserica primară, pentru că ei reprezentau atât cele douăsprezece seminții ale lui Israel, cât şi imaginea noului Israel, care era comunitatea creştină.

Comunitatea creştină este o comunitate „hristoforă" şi „pnevmatoforă", constituită prin tainele de „inițiere": Botez, Mir şi Euharistie, dar, în acelaşi timp, este o comunitate orientată escatologic spre împărăția lui Dumnezeu. Constituirea ei, ca atare, nu se poate face decât în „casa" în care este prezent Hristos în stare de jertfă curată.

Prezența lui Hristos în comunitatea eclezială şi în lăcaşul bisericii, ca şi orientarea lor escatologică, este sugerată atât prin arhitectura şi pictura bisericii, cât şi prin actele liturgice săvârşite în spațiul ei. Evident că nu putem intra aici în amănunte, însă câteva aspecte ce se leagă intim de subiectul nostru trebuie subliniate[13].

Fiecare individ uman care se naşte ca ipostas „biologic" într-o familie creştină este „renăscut" ca „ipostas eclezial"[14] în Biserică, înțeleasă atât ca lăcaş de închinare, cât şi ca o comunitate euharistică adunată în Hristos prin Duhul Sfânt.

În tradiția sacramentală a Bisericii Ortodoxe, taina Mirungerii este încadrată în taina Botezului, subliniindu-se prin aceasta legătura şi unitatea profundă dintre lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt în Biserică, sau, cu alte cuvinte, legătura intimă dintre hristologie şi pnevmatologie. Aceste prime două taine se săvârşesc în pridvorul bisericii, care simbolizează lumea aceasta, timpul şi spațiul creat întru care suntem

---

[12] *Nouveau dictionnaire biblique*, 381.

[13] Pentru semnificația teologică a artei ecleziale, cf. Pavel FLORENSKY, *Iconostasul,* Anastasia, Bucureşti 1994; Nichifor CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Moldova, Iaşi 1994; Mihail DIACONESCU, *Prelegeri de estetică a Ortodoxiei*, Porto-Franco, Galați 1996; Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, Meridiane, Bucureşti 1993; Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă,* Anastasia, Bucureşti 1994.

[14] Aceste expresii sunt preluate de la teologul grec Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, Bucureşti 1966, 46 şi 50.

circumscrişi ca fiinţe biologice şi spirituale. De aceea, în pridvorul bisericii, conform erminiei bizantine, se pictează calendarul, pentru a puncta timpul liturgic, începând cu luna septembrie (Naşterea Maicii Domnului) şi sfârşindu-se cu august (Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul).

Săvârşirea tainei Botezului şi a tainei Mirungerii, în pridvor, semnifică, aşadar, atât naşterea, cât şi renaşterea noastră într-un timp punctat deja de icoanele tuturor sfinţilor şi orientat escatologic spre împărăţia lui Dumnezeu ca împărăţie a comuniunii desăvârşite.

După săvârşirea celor două sfinte taine, noul botezat este condus de naşi (părinţii săi spirituali) spre altar, trecând prin pronaosul şi naosul bisericii.

Pronaosul semnifică timpul istoric al bisericii, dar şi timpul devenirii creştinului, de aceea, se pictează în el scene din istoria Bisericii.

Naosul simbolizează sfinţirea timpului istoric prin deschiderea lui spre eonul escatologic. De aceea, întotdeauna pe bolta din naosul bisericii se pictează Mântuitorul Hristos binecuvântând lumea.

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că această imagine nu exprimă „un transcendent (anonim) care coboară (după expresia lui Lucian Blaga), ci pe Dumnezeul cel personal care îmbrăţişează cu iubire comunitatea pentru a o atrage la viaţa sa, îndumnezeind-o”[15]. Naosul este separat de altar prin iconostas, a cărui prefigurare în Vechiul Testament era perdeaua care separa Sfânta de Sfânta Sfintelor.

În altar se intră prin două uşi laterale pe care sunt pictaţi cei doi arhangheli Mihail şi Gabriel, primul cu sabie de foc, sugerând paradisul pierdut prin păcat, şi al doilea cu crini în mână, simbolizând paradisul regăsit în Hristos.

Intrarea centrală în altar, prin uşile împărăteşti, pe care este pictată icoana Bunei-Vestiri, sugerează că prin Maica Domnului s-au deschis din nou porţile noului paradis în care ne aşteaptă Hristos.

Copilul nou-botezat este împărtăşit cu trupul şi sângele lui Hristos înaintea uşilor împărăteşti, pregustând încă de acum, din timpul istoric, bucuria comuniunii escatologice, iar drumul parcurs din pridvor, unde se săvârşeşte taina Botezului şi a Mirungerii, spre altar, simbolizează ascensiunea sa din timpul şi spaţiul istoric spre împărăţia lui Dumnezeu. Această ascensiune este sugerată şi de faptul că în bisericile ortodoxe se urcă de obicei, în trepte, din pridvor spre altarul pe care se află permanent Hristosul euharistic.

---

[15] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, 37.

Trebuie să precizăm foarte clar, în acest context, că tot ceea ce se petrece în lăcaşul de cult, în care se adună comunitatea credincioşilor, nu are doar o semnificație simbolică. Toate obiectele din biserică

> nu sunt simple simboluri, în sensul de imagini ale unor acțiuni spirituale despărțite de ele, ci ele sunt mijloace sensibile prin care se produc acele acțiuni, fiind pline de ele, străbătute de ele. Pe măsură ce un credincios înaintează în viața duhovnicească, el experiază faptul că, aflându-se în biserică, se află în interiorul crucii lui Hristos, sau al lui Hristos cel jertfit, care ne îmbrățişează pe toți, sau al lui Hristos care, deşi e înviat, face mereu pentru noi drumul jertfei sau al crucii spre înviere[16].

3. Biserica – spațiu al edificării morale

3.1. O nouă „forma mentis"

Comuniunea cu Hristos în Duhul Sfânt, trăită în mod integral în Biserică, transformă, aşadar, treptat şi neagresiv ființa umană şi conduce, în final, la o nouă „forma mentis". Viața exemplară a sfinților, ca şi întreaga cultură şi spiritualitate creştină sunt o dovadă în acest sens.

Centrul unificator al acestei noi forme a minții este, aşa cum am subliniat, Hristos, iar puterea sa transfiguratoare este harul Duhului Sfânt. Omul devine astfel o ființă hristologică şi pnevmatologică, adică o ființă care inspiră şi respiră în Duhul lui Hristos. Deschiderea sa spre comuniunea cu Dumnezeu şi cu lumea în care trăieşte nu mai este funcțională, ci ontologică şi existențială.

Omul înnoit spiritual prin comuniunea cu Hristos devine, la rândul său, un centru unificator şi pacificator al mediului său existențial, întrucât relațiile sale cu lumea nu se mai întemeiază doar pe coordonate „raționale", „psihologice" sau „sentimentale", ci pe credința în Fiul lui Dumnezeu, care a iubit lumea până la jertfa supremă. Pentru el, credința în Dumnezeu nu este o realitate abstractă, nici o realitate psihologică sau, cu alte cuvinte, un simplu fenomen al psihicului, ci o realitate existențială care se naşte din comuniunea cu Hristos, în Duhul Sfânt. Cu alte cuvinte, omul înnoit spiritual, omul duhovnicesc nu este doar „convins", pe calea argumentelor raționale sau psihologice, de necesitatea credinței în Dumnezeu, ci este „pătruns" de credință, aşa cum aerul pătrunde în toți porii plămânului său. De aceea, credința lui, în relațiile sale cu lumea, nu se manifestă agresiv şi fanatic, pentru că izvorul şi puterea manifestării sale nu este eu-l său egocentric, ci harul Duhului Sfânt.

---

[16] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, 43.

Mintea unui asemenea om, înnoită prin Hristos, nu este doar pătrunsă de credința autentică ci şi deschisă escatologic spre împărăția lui Dumnezeu, adică este o minte pătrunsă de speranță. Speranța sa nu este, însă, utopică şi nerealistă, ci profund ancorată în realitatea istorică şi existențială.

Spre deosebire de speranța utopică ce se naşte din dorința omului de a cunoaşte viitorul şi a-şi proiecta în viitor dorințele şi aspirațiile sale, pentru a suporta uneori mai uşor povara şi obscuritatea prezentului, speranța creştină, ca şi credința din care se naşte, este o realitate dinamică, înscrisă în realitatea timpului şi spațiului liturgic. În orizontul acestui timp se anticipează împărăția lui Dumnezeu, dar se şi actualizează misterul pascal al lui Hristos, trecerea sa din moarte la înviere.

Învierea lui Hristos, biruința sa asupra morții, constituie, aşadar, fundamentul speranței creştine. De aceea, putem spune că speranța creştină se mişcă între trecutul împlinit în Hristos şi viitorul escatologic al comuniunii depline cu el; ea nu se identifică cu utopia, cu simpla speranță a zilei de mâine, ci este o nădejde răstignită cu Hristos, prin care creştinul se deschide darului suprem al învierii, care este comuniunea. Cu alte cuvinte, crucea este semnul distinctiv al speranței creştine şi ea presupune atât un angajament istoric, cât şi o deschidere spre viitorul escatologic.

Deci speranța creştină nu înseamnă doar aşteptare incertă şi plină de inerție, ci izvor de putere pentru angajamentul istoric al creştinului, deoarece împărăția lui Dumnezeu, ca împărăție a comuniunii depline, pe care el o aşteaptă, este deja prezentă în mod tainic în Biserică. Participarea la ea presupune efort permanent şi asumarea unei responsabilități în interiorul realității istorice.

Asumarea acestei responsabilități este determinată, în al treilea rând, de iubire, care, alături de credință şi speranță, este rodul suprem al lucrării Duhului Sfânt în ființa creştinului. De aceea, putem spune că noua „forma mentis” la care acesta ajunge, după ce a trecut prin etapele şi exigențele disciplinei ascetice, în Biserică, este o „forma mentis” pătrunsă de iubirea (ἀγαάπη) revărsată în ea de Duhul Sfânt.

Noțiunea de ἀγαάπη o găsim şi în Septuaginta, fiind corespondentul ebraicului *aheb*. Ea exprimă o iubire care depinde mai mult de voință decât de sentiment şi, de aceea, este, mai ales, expresia iubirii lui Dumnezeu față de om; este iubirea care coboară spre lume ca un act de compasiune mântuitoare ce se va manifesta deplin în Hristos, solicitând şi aşteptând iubirea-răspuns a omului. Răspunsul la iubirea lui Hristos

nu are însă numai o dimensiune verticală, ca erosul platonic, ci şi o dimensiune orizontală, orientată spre semeni şi întreaga creaţie.

3.2. Un nou mod de a fi împreună

Fiinţa omului înnoit în Hristos devine, aşadar, un centru recapitulativ al cosmosului, iar mintea adunată în „inimă" devine un loc al comuniunii şi solidarităţii intime cu toţi semenii.

Mintea pătrunsă de credinţă, de nădejde şi de dragoste faţă de Hristos nu mai este o minte (νοῦς) autarhică sau autosuficientă, ci solidară şi plină de compasiune pentru toţi oamenii. „Ce este o inimă compătimitoare?", se întreabă sfântul Isaac Sirul.

> Este o inimă care arde pentru întreaga creaţie: pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru demoni, pentru orice făptură. Când ea se gândeşte la ele, când le vede, ochii săi se umplu de lacrimi. Atât de puternică este compasiunea sa, încât nu poate să audă sau să vadă cel mai mic rău, sau cea mai mică tristeţe în creaţie. De aceea, el [omul duhovnicesc] se roagă cu lacrimi în fiecare moment pentru animalele fără raţiune (λόγος), pentru duşmanii adevărului şi pentru cei care-i fac rău, pentru ca ei să fie păziţi şi iertaţi[17].

Lectura acestui text ar putea trezi în mintea cititorului de astăzi sentimente contradictorii, pentru că, în primul rând, atitudinea exprimată în el pare puţin realistă şi prea sentimentală şi, în al doilea rând, ea se găseşte la foarte puţini oameni.

Într-adevăr, ea se găseşte astăzi destul de rar, dar tocmai această atitudine a transformat „forma mentis" a antichităţii greceşti şi a instituit în istorie un nou mod de a fi oamenii împreună; este, evident, un mod paradoxal în care fiecare parte poartă în ea întregul sau, cu alte cuvinte, în „microcosmosul" minţii adunate în „inimă" este prezent întreg macrocosmosul.

Sfântul Macarie Egipteanul afirmă că pentru acest *nou mod de a fi împreună* a venit Hristos:

> Domnul nostru a venit pentru a schimba, pentru a transforma, reînnoi şi recrea acest suflet care, prin păcat, a fost distrus de patimi, şi el l-a unit cu propriul său Duh dumnezeiesc. El a venit să pună în lucrare o nouă minte (νοῦς), un nou suflet (ψυχή), ochi şi urechi noi, o nouă limbă spirituală [duhovnicească], cu alte cuvinte, oameni noi care cred în el[18].

---

[17] Apud Christos YANNARAS, *La liberté de la morale*, Labor et Fides, Genève 1982, 70.

[18] *Homélies Spirituelles*, 44, 1, ed. Dorries, 291, apud Christos YANNARAS, *La liberté de la morale*, 70.

Omul acesta „nou”, de care vorbeşte sfântul Macarie, nu mai este o ființă singură; el nu mai este un „individ” care face parte dintr-o sumă aritmetică de „indivizi”, ci este o persoană ce cuprinde în sine toate persoanele cu care Hristos însuşi se identifică. Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă acest nou mod de a fi împreună prin imaginea unui lanț de aur în care fiecare persoană este o verigă legată de alte persoane prin „credință, prin fapte şi iubire”[19].

Evident că acest nou mod de a fi împreună pe care şi-l asumă un om duhovnicesc nu exclude posibilitatea eşecului. Omul acesta se află pe culmea spiritualizării umanului, dar această culme este trăită ca dar în intimitatea unei cugetări smerite şi a unei conştiințe care-şi simte permanent nevrednicia. De aceea, în mod paradoxal, această culme rimează cu o smerenie supremă, cu un simț al culpabilității şi responsabilității pentru tot ceea ce falsifică existența umană. De aceea, putem spune că modul de a fi al omului hristofor şi pnevmatofor nu este idealist sau iluzoriu, ci este profund realist şi responsabil. Este vorba, însă, de un realism duhovnicesc întemeiat pe experiența unei creşteri în Duhul lui Hristos şi în Biserică, şi nu pe experiența afirmării de sine şi conformitatea cu normele exterioare ale unei etici convenționale individualiste şi separatiste.

Omul duhovnicesc este, în intimitatea conştiinței sale, unit cu Hristos şi în Hristos cu toți semenii săi. Mintea lui, spune Maxim Covsocalivitul, este stăpânită de lumina cunoştinței dumnezeieşti, care-l face să fie smerit, iar „inima i se face senină şi blândă şi dă la iveală roadele Duhului Sfânt: bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, compătimirea, iubirea, smerenia şi celelalte”[20].

Intimitatea minții, unită cu Hristos în adâncul inimii, se face, aşadar, cunoscută prin roadele care se revarsă în afară şi care nu pot fi simțite cu adevărat decât de cei care şi-au răstignit, la rândul lor, „trupul” cu poftele şi cu patimile şi au intrat în acelaşi orizont al unității şi al comuniunii.

Omul duhovnicesc, deşi este în comuniune cu toți semenii săi, în rugăciunea sa, în relațiile directe cu semenii, este discret şi neagresiv, el nu impune nimănui nimic, nici chiar practicarea virtuților, pentru că el nu se interesează, de fapt, de virtute, ci de comuniunea cu Hristos şi de adevărul omului purtător de Hristos. Personalitatea sa te cucereşte în

---

[19] SIMEON NOUL TEOLOG, *Filocalia*, VI, 61-62.
[20] „Din viața cuviosului părintelui nostru Maxim Covsocalivitul”, în *Filocalia*, VIII, 544.

tăcere, aşa cum te cucereşte frumuseţea şi verticalitatea unui stejar înrădăcinat profund în pământ pe măsura deschiderii sale spre cer.

Ceea ce ne atrage, de fapt, la noul mod de „a fi împreună" trăit de un om duhovnicesc este exigenţa sa faţă de sine însuşi şi îngăduinţa sa faţă de ceilalţi. Această atitudine izvorăşte din experienţa drumului parcurs de la suprafaţa minţii spre adâncul ei, în care se află Hristos, un drum plin de obstacole şi de amăgiri ale duhului celui rău.

Când duhul cel rău se apropie de om,

> îi zăpăceşte mintea şi o sălbăticeşte; îi face inima aspră şi o întunecă; îi pricinuieşte frică şi mândrie; îi înăspreşte ochii, îi tulbură creierul, îi înfioară tot trupul; îi iscă prin nălucire, în faţa ochilor, o lumină care nu străluceşte şi care nu este curată, ci roşie; îi scoate mintea din frâu şi o îndrăceşte; îl mişcă să spună cu gura cuvinte neputincioase şi hulitoare. El [omul inspirat de duhul cel rău] nu cunoaşte deloc smerenia, nici plânsul şi lacrima adevărată, ci întotdeauna se laudă cu bunătăţile lui; e plin de slavă deşartă şi fără înfrânare şi temere de Dumnezeu şi, totodată, e stăpânit de patimi[21].

Am citat aici cuvintele sfântului Maxim Mărturisitorul, care subliniază criteriile după care se recunoaşte omul care nu şi-a actualizat încă, pe calea disciplinei ascetice, disponibilitatea fiinţei sale pentru viaţa în comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii.

Faţă de un asemenea om, omul înnoit spiritual are o atitudine compătimitoare, pentru că el nu identifică niciodată persoana umană cu răul pe care-l face; el urăşte răul, dar iubeşte persoana în care Hristos se află, de fapt, în agonie. În acest caz, singura atitudine ce dă roade pe termen lung este respectarea deplină a libertăţii personale.

Această atitudine, care exprimă cel mai bine noul mod de „a fi împreună" sau în comuniune, lipsit de prejudecăţi moraliste şi constrângătoare, este o atitudine participativă la iubirea smerită a lui cu Hristos pe care un autor creştin o surprinde astfel, într-un dialog al minţii sale cu Hristos:

> Tu nu te-ai învrednicit să cobori de pe cruce, spune el, când cei de jos îşi băteau joc de tine, strigându-ţi: „Coboară-te jos de pe cruce, vom vedea şi vom crede!" Tu nu te-ai învrednicit să cobori, fiindcă nu voiai să-i câştigi printr-o minune, ci aşteptând o credinţă liber consimţită din partea lor, nicidecum prilejuită de un miracol. Ceea ce doreai tu cu ardoare era o dragoste liberă, iar nu extazul unui rob fascinat de puterea ce i-a vârât pe veci frica-n oase[22].

---

[21] „Din viaţa cuviosului părintelui nostru Maxim Covsocalivitul", 544.
[22] F. DOSTOIEVSKI, *Fraţii Karamazov*, III.

3.3. O nouă atitudine față de creație

Comuniunea omului cu Hristos în Duhul Sfânt transformă integral şi atitudinea față de creație. Pentru el, creația nu se mai identifică cu un simplu dat neutru, cu o natură obiectivă pe care poate să o supună capriciilor şi dorințelor sale egoiste.

Omul înnoit spiritual, prin comuniunea cu Hristos, devine preotul creației, iar creația, prin elementele euharistice, se transformă în trup al lui Hristos. Datorită acestui fapt, el nu mai identifică creația cu „materia" brută sau cu o „materie" (ὕλη) coeternă cu Dumnezeu, ci o recunoaşte ca „dar" care trebuie receptat printr-o atitudine contemplativă, şi nu posesivă.

Este un fapt demonstrat că atitudinea contemplativă a omului determină o anumită stare a creației, iar atitudinea sa posesivă determină o altă stare. Cu alte cuvinte, starea de echilibru şi de armonie a creației este determinată de starea spirituală a omului. Starea de echilibru a creației se păstrează în măsura în care omul se odihneşte în Dumnezeu.

Sfântul Simeon Noul Teolog, cu sensibilitatea sa poetică, surprinde acest lucru astfel:

> Toate creaturile, când au văzut că Adam este scos din paradis, nu consimțiră să-i mai rămână supuse; nici soarele, nici luna, nici stelele nu voiau să-l recunoască; izvoarele refuzau să-i mai aducă bucuria apei şi râurile să continue cursul lor; aerul nu mai voia să mai vibreze pentru a nu se mai oferi spre respirare lui Adam cel păcătos. Animalele sălbatice şi toate cele ale pământului, când l-au văzut decăzut din slava primară, erau gata să-l atace; cerul se forța să se năruie pe capul său şi pământul nu voia să-l mai poarte. Dar Dumnezeu, care a creat toate aceste lucruri şi pe om, ce-a făcut? Nu le-a lăsat să se dezlănțuie împotriva omului, ci a poruncit ca întreaga creație să rămână sub dependența sa, devenind pieritoare, ca să slujească un om muritor, deoarece pentru om a fost creată; şi aceasta se va întâmpla până când omul reînnoit va deveni duhovnicesc (πνευματικός), incoruptibil şi veşnic; atunci, toată creația, supusă de Dumnezeu omului în lucrarea sa, se va elibera, se va reînnoi cu el şi, ca el, va deveni incoruptibilă şi duhovnicească[23].

Aşadar, omul individualist şi egoist nu poate elibera creația de separare şi moarte. Creația devine, pentru el, „materialitate opacă, oglindă a morții

---

[23] SIMEON NOUL TEOLOG, *Traité éthique*, I, 2, 29-90: SChr 122, 189-190.

spirituale. Dumnezeu este absent, iar pământul «violat» devine «mormânt» pentru omul Oedip cu ochii însângerați”[24].

Omul altruist, însă, omul deschis spre comuniune contemplă slava lui Dumnezeu în creație, şi astfel, eliberează „limbajul” creației; creația se pacifică şi se deschide spre comuniunea cu Dumnezeu prin om. Cu alte cuvinte, el recunoaşte în „logica” lumii urmele Logosului suprem şi-şi asumă creația ca dar şi binecuvântare, încadrând-o în trupul euharistic şi, în acelaşi timp, cosmic al lui Hristos.

---

[24] Olivier CLÉMENT, *Le Christ, Terre des vivants*, Essais théologiques, Abbaye de Bellefontaine 1976.

SAXA LOQUNTUR
Mărturii despre trecutul catolicilor din Moldova

Prof. dr. pr. Anton DESPINESCU,
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Doamne, Dumnezeul nostru,
cât de minunat este numele tău pe tot pământul!
Mă întreb: ce este omul, că te gândeşti la el,
sau fiul omului, că-l iei în seamă? (*Ps* 8,2.5)

La auzul sau rostirea acestor cuvinte, rămânem uimiți de capacitatea oamenilor de a lua contact cu lumea creată, de a interveni cu noi prelucrări ale elementelor, în mod fizic, chimic ori spiritual. Istoria civilizațiilor le-a reținut şi le face cunoscute pe diferite căi. În contemporaneitate, cibernetica pune la dispoziție noi şi noi mijloace de a le cunoaşte spre bucurie ori spre întristare. Cele gândite şi întreprinse de oameni de-a lungul timpului, cine le-ar putea şti în totalitatea lor? Înregistrarea acestora în diferitele feluri a fost supusă multor vitregii, cu toată ambiția umană de salvgardare a fragilității condiției sale. Ce s-a ales de vestita bibliotecă antică din Alexandria Egiptului? Unde sunt numeroasele manuscrise de valoare deosebită, cunoscute altădată, dar dispărute? În mod surprinzător, unele ies la iveală, spre exemplu, cele de la Qumran. În dorința disperată de dăinuire, s-a recurs la *piatră,* recunoscându-i-se receptivitatea de înregistrare şi durabilitatea.

Folosesc această introducere în contextul unor mărturii de natură religioasă, confesională, aceea a unei prezențe romano-catolice la Est de Carpați, în mileniul al doilea al erei creştine.

Numeroase surse documentare au stat şi stau la dispoziția cercetătorilor pentru cunoaşterea acestei comunități, pentru a o prezenta cât mai obiectiv, în măsura competenței şi onestității lor. Au apărut în ultimii ani studii interesante în această privință. Numai să fie citite!

În paginile *Dialogului teologic* mi s-a sugerat aducerea acelor mărturii pe care le dau îndeosebi pietrele, despre prezența catolică în acest teritoriu. Desigur, arheologiei îi revine importanta misiune de a scoate la iveală ceea ce a rămas din bisericile de altădată sau a se preocupa de cele rămase la suprafață, indicând metodele de conservare a acestora.

1. O primă atestare documentară a unei biserici episcopale este aceea din prima jumătate a secolului al XIII-lea, în legătură cu înfiinţarea Episcopiei Cumanilor. Măreaţa catedrală s-a ridicat prin grija regelui Bela al IV-lea al Ungarei (1235-1270), la cererea insistentă a papei Grigore al IX-lea (1227-1241)[1]. Din păcate, marea invazie mongolă din 1241 a distrus biserica, reşedinţa episcopală, ca, de altfel, şi puterea cumană, cum reiese din scrisoarea papei Ioan al XXIII-lea, din 4 octombrie 1332, către primatul Ungariei: „biserica acestei episcopii a fost distrusă din temelii"[2]. Prin anul 1766 se mai puteau vedea rămăşite[3]. De asemenea, episcopul Paul Sardi, vicar apostolic al Moldovei, în vizita pastorală din 1849, relatează că a văzut ruinele străvechii Episcopii a Milcoviei (a cumanilor)[4].

În momentul de faţă, dispunem de informaţii primite de la preotul decan de Focşani-Vrancea, Mihai Enăşel, privitoare la studiul făcut de profesorul vrâncean Victor Bobi în legătură cu Episcopia Milcoviei, cu speranţa de a identifica vestigiile acesteia.

Pe teritoriul fostei Episcopii a Cumanilor, la curbura de Sud-Est a Carpaţilor, se aşază familii de catolici, pe la începutul secolului al XIX-lea şi pe parcursul lui, formând îndeosebi comunităţile din Focşani şi Vizantea, ambele devenite parohii, cu biserici proprii. Parohia din Focşani s-a organizat sistematic prin 1836, având ca filială Vizantea, la 70 km distanţă vest de Focşani. Această filială va deveni parohie prin 1978.

Statistica diecezană din 2003 indică pentru parohia Focşani, cu filialele Garoafa, Odobeşti şi alte câteva sate dispersate, un total de 379 familii cu 1133 suflete, din care în oraşul Focşani 261 familii cu 782 suflete.

Pe locul bisericii vechi de aici, construită în 1846, se află în prezent splendida biserică ridicată în ultimii 15 ani. Parohia Vizantea, cu filialele ei, însumează 345 familii cu 1143 suflete. Şi aici s-a ridicat prin 1985 o biserică nouă, frumoasă, pe locul alteia mai vechi.

AICI INTRĂ DOUĂ FOTOGRAFII: BISERICA NOUĂ DIN FOCŞANI ŞI BISERICA NOUĂ DIN VIZANTEA

2. Un alt loc de mărturie catolică este *oraşul Siret,* în partea de nord a Moldovei, cunoscut centru comercial şi politic în Evul Mediu, de care este

---

[1] I. FERENŢ, *Cumanii şi episcopia lor*, Blaj 1930, 143-144.

[2] HURMUZAKI-DENSUŞIANU, I, 622.

[3] *Ungarisches Magazin I C.*, 99, citat de C. AUNER, *Revista Catolică* (1912) 544, nota 4.

[4] N. IORGA, *Studii şi Documente*, I, 622, citat de Iosif Gabor în *Ierarhia catolică a Moldovei* (manuscris, 1968), I, 28, nota 34.

legat evenimentul înfiinţării în 1371 a primei episcopii catolice pe teritoriul proaspătului stat feudal independent, Moldova, întemeiat prin *descălecatul* lui Bogdan din Cuhnea Maramureşului, în 1359. În acest târg-oraş, exista pe la începutul secolului al XIV-lea o mănăstire franciscană din vestita Asociaţie Misionară a Călugărilor Peregrini din Vicariatul Ruteniei şi al Galiţiei[5]. Mănăstirea avea şi o biserică închinată Adormirii Maicii Domnului, servind şi ca biserică parohială. Prin anul 1375, principesa Margareta Muşata aduce la Siret călugări dominicani, construindu-le o mănăstire şi o biserică închinată sfântului Ioan Botezătorul, renumită şi printr-un corporal-*antimis* miraculos. Ambele mănăstiri şi biserici au fost dărâmate din porunca lui Bogdan al III-lea cel Orb (1504-1517), mânios că i-a fost refuzată căsătoria cu principesa catolică polonă Elisabeta[6]. Mişcarea husită din secolul al XV-lea şi cea protestantă din secolul al XVI-lea au împiedicat refacerea comunităţii catolice din Siret. După ocuparea Bucovinei de către austrieci, în 1775, la Siret au venit din ce în ce mai mulţi catolici. În 1777, se înfiinţează pentru ei cea dintâi parohie catolică pe teritoriul ocupat, dependentă de Arhiepiscopia de Lemberg. Biserica actuală a fost construită în anul 1800 pe locul bisericii dominicane de altădată. Săpăturile arheologice au scos la iveală vestigii ale catolicismului medieval[7].

Statistica diecezană Iaşi din 2003 indică la Siret 207 familii catolice, cu un număr de 635 credincioşi. Ca parohie, mai deserveşte şase mici filiale, însumând 74 familii cu 172 credincioşi. Toţi aceştia sunt mândri de a mărturisi aceeaşi credinţă asemenea înaintaşilor din secolele anterioare.

AICI INTRĂ O FOTOGRAFIE: BISERICA NOUĂ DIN SIRET

3. Ca şi Siretul, un alt oraş din partea de nord a Moldovei, după afirmaţia canonicului bucureştean Carol Auner, „cel mai vechi”[8] şi, temporar, chiar reşedinţă voievodală este *Baia*, care şi-a dobândit renume prin înfiinţarea unei noi episcopii catolice cu acest titlu, sau cu acela de *Moldaviensis*, deoarece oraşului i se zicea *civitas Moldaviensis*. Prin anul 1345, exista aici, ca şi la Siret, o mănăstire franciscană. Principesa Margareta Muşata le construieşte, prin 1377, o biserică mare. Înaintea

---

[5] I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, Conexiuni, Bacău 1996, 244.
[6] I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, I, 57.
[7] I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 245-246.
[8] C. AUNER, „Episcopia de Baia”, *Revista catolică* (1915) 89.

acesteia, negustorii saşi din oraş construiseră şi ei o biserică închinată Sfintei Treimi, încredinţată grijii pastorale a franciscanilor.

O dată cu înfiinţarea în 1418 a Episcopiei, cu acordul domnitorului Alexandru cel Bun (1400-1432), se construieşte, din piatră brută, o biserică episcopală, lungă de 29 de metri, considerată cea mai mare dintre toate bisericile din Moldova[9]. Primul episcop de Baia a fost Ioan Ryza, dominican, care a adus cu sine câţiva călugări din acelaşi ordin monahal, care să activeze alături de cei franciscani. Se vede că viaţa catolică era prosperă, de vreme ce din comunitatea din Baia, în perioada 1405-1453, mulţi tineri au mers să studieze la Universitatea Jagelonă din Cracovia[10]. Unii au studiat în şcoli pontificale la Roma şi au ajuns preoţi: Gheorghe, Grigore şi Petru Grossul, Ioachim Wolf şi Iacob Capră, care au lucrat în pastoraţia catolicilor din Moldova[11]. Această viaţă catolică fervență a avut de suferit ca urmare a propagandei husite, în secolul al XV-lea, iar apoi a celei protestante, în secolul al XVI-lea.

Lupta dintre armata maghiară, condusă de Matei Corvin, şi cea a moldovenilor, sub conducerea lui Ştefan cel Mare, în decembrie 1467, se soldează cu arderea oraşului şi distrugerea bisericilor[12]. Străduinţele lui Ştefan de refacere a oraşului şi a bisericilor sunt zădărnicite, nouă ani mai târziu, în 1476, de invazia turcă, după dezastrul armatei otomane în lupta de la Vaslui-Podul Înalt, în ianuarie 1475.

Spre sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, se constată o uşoară redresare a vieţii catolice. În anul 1599, episcopul de Argeş, cu sediul la Bacău, Bernardino Quirini, relatează Sfântului Scaun că la Baia „sunt numai 63 familii de catolici şi cam 316 suflete…Sunt două biserici clădite din piatră, una pe jumătate năruită, în care nu se slujeşte Liturghia, cealaltă destul de frumoasă şi încăpătoare, cu podoabe de altar în stare bună, potire, patene şi cruci de argint”[13]. Ceva mai târziu, în 14 octombrie 1641, vizitatorul apostolic episcop Petru-Deodat Baksič, află la Baia 160 de catolici de împărtăşit şi 80 de copii (în total 240 suflete). „Au o biserică mare şi frumoasă…cinci altare, cor foarte frumos şi amvon. În clopotniţă sunt trei clopote frumoase. În jurul bisericii este un cimitir în care se află şi casa parohului”[14].

---

[9] I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 28-29.
[10] I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, I, 87.
[11] I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 27.
[12] I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, 102.
[13] *Călători străini despre Ţările Române*, IV, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1972, 38.
[14] *Călători străini despre Ţările Române*, V, 240.

Desele războaie dintre turci şi polonezi, mai apoi şi cele turco-ruse, invaziile tătarilor neastâmpăraţi, prădăciunile, molimele etc. au accentuat declinul oraşului Baia, până aproape de dispariţie. Pe la 1850, mai erau aici câţiva credincioşi. Ulterior, nu a mai rămas nici unul. Din catedrala măreaţă de altădată au rămas doar ceva ruine, ca o mărturie a prosperităţii apuse. Declinul oraşului Baia s-a compensat în mare măsură prin ridicarea şi dezvoltarea oraşului din apropiere, Fălticeni. În prezent, parohia catolică din acest oraş, împreună cu patru mici filiale: Dumbrava, Cornu Luncii, Sasca şi Dolhasca, numără 92 familii cu 201 credincioşi[15].

AICI INTRĂ O FOTOGRAFIE: RUINELE BISERICII DIN BAIA

4. Pe valea râurilor Siret şi Moldova, între oraşele Paşcani şi Roman, se află în prezent, conform statisticii diecezane din 2003, un număr de 32 de parohii, însumând 26 003 familii cu un total de 88 539 credincioşi, reprezentând 35% din totalul Diecezei de Iaşi[16]. Prezenţa catolică în această zonă, ca, de altfel, pe tot cuprinsul Moldovei, este multiseculară. În trecut, condiţiile de viaţă nu au fost favorabile unei dezvoltări bisericeşti catolice, ascendente. Nu s-au putut ridica pretutindeni biserici durabile, iar din acelea care au fost zidite, au rămas ruine care sunt totuşi o mărturie preţioasă a vieţuirii catolicilor pe aceste meleaguri. Una dintre comunităţile vechi şi mari de aici a fost şi a rămas *Săbăoanii,* actualmente cu cele 3 100 familii, însumând 13 800 credincioşi, parohia cea mai mare din Dieceză[17].

Este atestată în Evul Mediu. Preotul indigen Ioan-Botezătorul Bărcuţă, originar din Cotnari, care a activat ca misionar în comunităţile catolice din Moldova, în secolul al XVII-lea, raporta Congregaţiei *De Propaganda Fide* tradiţia populară conform căreia biserica din vatra veche a localităţii Săbăoani a fost ctitorită de principesa catolică Margareta Muşata, bunica voievodului Alexandru cel Bun, către sfârşitul veacului al XIV-lea[18].

În ultimele decenii ale secolului al XX-lea, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti şi Episcopia Romano-Catolică de Iaşi au iniţiat o cercetare interdisciplinară (istorici, lingvişti, etnologi, arheologi şi antropologi) sub conducerea profesorului Ion-Dumitriu Snagov, pentru elucidarea trecutului catolicilor din aceste ţinuturi. O angajare deosebită

---

[15] *Almanahul „Presa Bună”* (2003), 297.
[16] *Almanahul „Presa Bună”* (2003), 291-313.
[17] *Almanahul „Presa Bună”* (2003), 307.
[18] I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 231.

şi-a asumat-o Muzeul de Istorie şi Arheologie din Roman, în persoana directorului dr. Vasile Ursachi şi a cercetătoarei Domniţa Hordilă. Aceştia au început, în toamna anului 1989, investigarea în vechea vatră a satului Săbăoani, în locul numit de localnici „la Cruci” sau „la Bisericuţă”. În diferite etape, săpăturile urmau să descopere *vechea vatră a satului, necropola şi biserica din piatră menţionată deja.* Au ieşit la iveală şapte locuinţe şi cuptoare menajere situate în afara locuinţelor. Ca fapt inedit, s-a remarcat folosirea în mediul sătesc a sobelor cu cahle pentru încălzirea locuinţelor şi chiar a pregătirii hranei. S-au descoperit numeroase obiecte casnice, de îmbrăcăminte, monede moldoveneşti şi ceramică fină cenuşie cu decor ştampilat datând de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea. Cu ocazia săpăturilor arheologice din 1995, la care au contribuit cu multă râvnă studenţii teologi ai Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi, ca şi la cele din alte etape, au fost descoperite două cuptoare de ars var, folosite în construirea bisericii amintite. S-a stabilit ca fiind cele mai vechi din Moldova, în perioada medievală.

Un obiectiv deosebit al muncii arheologice a fost acela al dezvelirii şi datării bisericii de piatră amintite pe la jumătatea secolului al XVII-lea în relatările lor de către misionarul Bartolomeo Bassetti (1641) şi de către cei doi vizitatori apostolici, episcopul Petru-Deodat Baksič (1642) şi arhiepiscopul Marcul Bondulovici (Bandini), în 1648[19].

O descriere amănunţită face cercetătoarea Domniţa Hordilă. Săpăturile evidenţiază două biserici din perioade diferite, posibil şi o a treia, anterioară bisericii din piatră de la sfârşitul secolului al XIV-lea. Această ipoteză a apărut în urma descoperirii sub fundaţia construcţiei de la sfârşitul secolului al XIV-lea a unor schelete îngropate creştineşte, reprezentând cele mai vechi morminte datate ante-biserică. Aşezarea din această perioadă putea să aibă o bisericuţă din lemn, ale cărei urme nu au mai putut fi surprinse arheologic, din cauza lucrărilor întreprinse pentru construirea bisericii din piatră, cât şi a numeroaselor înhumări în necropola ce avea un spaţiu restrâns.

Biserica orientată Est-Vest avea fundaţia lată de 0,90 m, iar adâncimea varia de la 0,50 m în faţa intrării la 2,15 m în zona altarului, deoarece terenul era în pantă. Construcţia era prevăzută cu cinci contraforturi interioare şi opt exterioare, cu dimensiuni diferite, dintre care patru în zona unde panta era mai înclinată şi impunea un plus de siguranţă, iar altele două, plasate oblic la extremităţile laturii unde se afla intrarea. Din cauza terenului în pantă, constructorii au plasat în patru puncte diferite

---

[19] *Călători străini despre Ţările Române*, V, 242.

piloni puternici, realizați prin săparea unor gropi circulare cu diametre variabile şi adâncime ce depăşea un metru față de cea a fundației, pe care le-au umplut cu crengi de copaci şi peste care au turnat var şi nisip. Ei au fost plasați în zona de curbură a absidei altarului, atât pe mijlocul fundației, cât şi a contraforturilor.

Biserica, lungă de 18 m, şi lată de 7,5 m, cu absida altarului curbată în laturi hexagonale, avea pereții construiți din piatră simplă, iar soclul şi ancadramentele uşilor şi ferestrelor erau frumos fasonate cu profile, cum dovedesc fragmentele de piatră descoperite. Zidurile erau tencuite şi la exterior. Pardoseala inițială a fost făcută din bârne din lemn, iar într-o altă fază, biserica a fost pavată cu cărămidă, fapt dovedit de o porțiune păstrată la o adâncime de 1,20 m față de actualul nivel de călcare şi de prezența fragmentelor de cărămidă în umplutura unor morminte ulterioare demantelării bisericii.

Nu lipsesc amănuntele menite să sugereze informații despre sistemul de intrare, iluminat, acoperire, cât şi despre materialul folosit, precum şi alte date legate de arhitectura acestui lăcaş de cult ce pare să aibă unele analogii cu bisericile de la Baia şi Cotnari.

Datarea bisericii s-a precizat pe baza monedei de 1/2 gros emisă de Petru Muşat, găsită în mormântul 667 aflat în interiorul bisericii, în zona intrării. Biserica, anterioară începerii domniei lui Petru Muşat (1375), confirmă afirmațiile misionarilor amintiți mai sus, că a fost construită de Margareta Muşata.

Tradiția aminteşte anul 1678 ca dată a distrugerii bisericii de invadatori şi strămutarea aşezării mai spre apus, pe locul actual al satului (în curând oraşului) Săbăoani. Pe locul bisericii muşatine s-au găsit şi resturi din biserica anterioară ei, de dimensiuni mai mici, ce avea fundația şi pardoseala făcută din piatră de râu. Şanțurile fundației aveau lățimea de 0,50 m iar adâncimea lor varia între 0,30 şi 0,50 m. Şi această construcție era prevăzută cu contraforturi de dimensiuni mai mici 0,50/0,50 m. Ea avea pereți din lemn, dovadă fiind marea cantitatea de cuie şi scoabe descoperite[20].

În relatarea sa din 19 octombrie 1641, episcopul vizitator Baksič notează şi „*cimitirul din jurul bisericii*, cimitir înconjurat de gard, unde sunt îngropați credincioşii; alături este casa în care locuieşte parohul, iar împrejurul casei, grădina parohului”[21].

---

[20] D. HORDILĂ, „Date antropologice privind Săbăoani”, *Buletin Istoric* 1 (2000) 106-119.

[21] *Călători străini despre Țările Române,* V, 242.

Săpăturile extinse pe 3/4 din suprafața acestui cimitir (necropolă) au descoperit *1455 morminte*, cea mai mare necropolă din țară studiată până în prezent. Osemintele au fost investigate şi din punct de vedere antropologic, de către o echipă de la Institutul de Antropologie-Filiala Iaşi a Academiei Române, echipă condusă de către profesorul Dan Botezatu[22], scoțând în evidență faptul că necropola aparține unei populații româneşti în care elemente de tip ugro-finic reprezintă un procent infim de 1%. Aceasta a întărit ipoteza că, de la sfârşitul secolului al XIV-lea până la sfârşitul secolului al XVII-lea, la Săbăoani a fost o populație românească de confesiune catolică. La aceeaşi concluzie s-a ajuns şi după studierea a 64 de morminte din necropola de la Gherăeşti, precum şi a celor 164 din cea de la Răchiteni[23].

Mărturia de credință a comunității catolice din vechiul Săbăoani, precum şi din satul vecin Berindeşti, este preluată de către catolicii din actualul Săbăoani, cât şi de cei din localitatea vecină, Traian, în condițiile specifice ale unei pastorații intensive din zilele noastre.

5. Vrednică de luat în seamă este şi comunitatea catolică din perioada medievală din *Cotnari*, azi sat şi comună din județul Iaşi, renumit centru viticol din Moldova, menționat pe la 1400. Referitor la denumirea localității există diferite păreri. Vizitatorul apostolic „Bandini" o leagă de numele podgoreanului de origine săsească Gutar-Kutnar-Katthnar[24]. Pr. Iosif Gabor e mai autohton, derivând-o din vechea denumire cotun, cătun; cotunari, cătunari, aşa fiind numiți locuitorii mai demult ai aşezării.

A fost cel mai vestit centru catolic înainte de a doua jumătate a secolului al XVII-lea. În primele decenii ale secolului al XV-lea, s-au aşezat aici şi husiții, atraşi de prosperitatea târgului şi de bunătatea vinului; au mai venit şi protestanți, sprijiniți de filo-protestantul voievod Iacob-Heraclide Despotul (1561-1563) care a patronat un colegiu pus sub conducerea umanistului Johann Sommer, colegiu efemer, ca şi scurta domnie a sponsorului său.

Domnitorului catolic Petru Şchiopu, în cele trei domnii ale sale: 1574-1577, 1578-1579 şi 1582-1591, îi revine rolul de a-i fi alungat pe protestanți din Cotnari şi din toată Moldova, permițându-le călugărilor

---

[22] D. BOTEZATU, „Date antropologice privind Săbăoani", *Buletin Istoric* 1 (2000) 106-119.
[23] D. HORDILĂ, „Date antropologice privind Săbăoani", 65-68.
[24] V. URECHIA, *Codex Bandinus*, 79.

iezuiți de a-i readuce pe catolicii atraşi de husiți şi protestanți în sânul Bisericii Catolice[25].

O primă informare statistică bisericească referitoare la Cotnari o avem în relatarea episcopului de Argeş cu sediul la Bacău, Bernardino Quirini, trimisă papei Grigore al XIV-lea în 1599, din care reiese că în toată Moldova, la acea dată, existau catolici în 15 oraşe şi 16 sate, un număr de 1691 familii, însumând 10 774 suflete. În Cotnari notează 198 de familii catolice cu 1 083 de suflete[26].

Până la jumătatea secolului al XVII-lea, catolicii din Cotnari sunt amintiți în toate relatările misionare, evidențiindu-se starea înfloritoare a comunității. Poziția centrală şi ascendentul moral de care se bucura au făcut să găzduiască mini-sinodul diecezan din 6 noiembrie 1642, iar două decenii mai înainte, domnitorul catolic de origine croată Gaşpar Graziani îi cerea papei Paul al V-lea să înființeze o nouă episcopie şi chiar un seminar cu sediul la Cotnari. Secolul al XVII-lea reliefează intensitatea vieții catolice de aici şi prin ridicarea din rândurile acestei comunități a unor preoți care au lucrat ca misionari în Moldova: Ioan-Botezătorul Bărcuță, Valentin Bărcuță, Dominic Capră şi Petru Wolf[27].

Ca semn material colectiv al renumelui unei comunități creştine este biserica pe care şi-o construieşte sau o primeşte de la un ctitor şi o întreține. Siretul, Baia, Săbăoaniul vechi au demonstrat-o, cum s-a arătat mai sus. Spre cinstea lui, Săbăoaniul de astăzi are impozanta biserică centenară, una nouă şi o a treia în fază de finisare.

Cotnariul medieval nu a rămas mai prejos. Relatările misionare menționează patru biserici: una din lemn şi trei din piatră.

a) Biserica „Sfântul Urban", numită în popor „la Bisericuci". Despre ea, misionarul Bartolomeo Bassetti scrie, în relatarea din 1643, că este „în afara oraşului, printre vii, lungă de 12 paşi, largă de cinci. Are un altar cu icoana sfântului Urban. În mijlocul fundalului, la dreapta, aceea a sfântului Nicolae, iar la stânga, a sfântului Martin... Sunt acolo două clopote de mărime mijlocie; biserica este de zid"[28]. Devastată de turci în 1674, nu a mai fost reparată, deteriorându-se treptat. Piatra din zidurile dărâmate a fost luată de localnici pentru trebuințele lor gospodăreşti sau vândută altora.

---

[25] I. GABOR, *Dicționarul comunităților catolice din Moldova*, 78.

[26] *Călători străini despre Țările Române,* IV, 37 şi 39.

[27] I. GABOR, *Seminarul Catolic Iaşi 1886-1996* (manuscris, 1985), 7-10.

[28] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari", în *Diplomatorium italicum*, II, Roma 1930, 346.

b) Biserica „Sfântul Leonard”, despre care acelaşi misionar Bassetti scrie că „e între vii, de zid, închinată sfântului Leonard, lungă de şapte paşi, largă de patru paşi; are la mijloc icoana lui Cristos răstignit pe cruce, la dreapta, pe aceea a sfântului Leonard, iar la stânga, pe aceea a sfântului Leopard [Leobardus]”[29].

Fiind construite „între vii”, atât aceasta, cât şi cea a sfântului Urban, de dimensiuni reduse, menționate, putem crede că erau doar nişte capele, construite de proprietari înstăriți pe terenurile lor. Servicii religioase se celebrau în acestea ocazional, la procesiuni şi la unele sărbători. Lângă aceste biserici (capele) erau cimitire. Şi asupra acestei biserici s-a abătut năpasta distrugerilor. Săpături sistematice, în 1934, au scos la iveală o piatră dreptunghiulară de temelie, în care s-a inclus o placă de plumb de dimensiuni 9/17 cm cu inscripția în latineşte. O redăm în traducere: „Spre veşnică pomenire, lui Dumnezeu atotputernicul şi sfântului Leonard, patronul poporului catolic din Cotnari, pun această piatră de temelie. 26 iunie 1659 după calendarul adevărat. Domn Gheorghe Ghica. Episcopul polon (de Bacău) Marian Kurski”. Aceasta se făcea cu ocazia restaurării capelei la data indicată (1659). Tot în temelia bisericii s-a găsit un epitaf dreptunghiular, din piatră cioplită, cu dimensiunile 80x150x15 cm, cu inscripția: „Părintele preoților, ocrotitorul bisericilor, oglinda credinței catolice, D.Valentin Alstner. A murit la 4 ianuarie 1647”[30]. E vorba despre ctitorul capelei.

c) Biserica „Sfânta Treime”. Tot în relatarea misionarului Bassetti este menționat satul Amăgei[31], astăzi dispărut, localizat la apus de Cârjoaia, peste deal de Cotnari. „Are biserică din lemn, închinată Sfintei Treimi, lungă de opt paşi, lată de patru. Are clopot mic, iar la altar este icoana sfintei Ecaterina. Sunt 102 catolici în 16 case. Biserica a fost sfințită de preotul paroh din Cotnari, Daniel Gewert, având împuternicire din partea episcopului Quirini, pe atunci episcop al ambelor Valahii, în anul mântuirii 1599, în ziua a doua de Rusalii”[32].

d) Biserica principală cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”. Conform tradiției locale, este ctitorie a aceleiaşi principese Margareta Muşata, întâlnită la bisericile din vechiul Săbăoani şi Siret. Judecând însă

---

[29] *Călători străini despre Țările Române*, V, 181.
[30] E. Dumitru, „Cotnariul în sec. XV-XVIII”, *Buletin istoric* 5 (2004) 150.
[31] V. Urechia, *Codex Bandinus*, 130.
[32] G. Călinescu, „Altre notizie sui missionari”, 346.

după elementele arhitectonice gotice, devine mai plauzibilă părerea după care biserica ar fi construită în timpul lui Ştefan cel Mare[33].

Rapoartele misionarilor ne dau numeroase detalii şi pentru această biserică. Benedict Emanuel Remondi ne-o prezintă astfel: „e aşa de bine închisă de jur împrejur şi înconjurată de copaci, că în cimitirul său pare propriu-zis un castel cu turn mare ce slujeşte drept clopotniță”[34].

Acest turn-clopotniță are contraforturi mari alipite. Dimensiunile turnului sunt de 6,5x6,5 m. Uşa lui are un cadru de piatră cioplită, cu partea superioară în semicerc, iar portalul bisericii este în cerc frânt cu profiluri cilindrice specific gotice. Nava bisericii este de 12,5x9,5 m şi prezintă o anomalie: peretele răsăritean este drept, cel de apus este frânt. Imediat lângă portal, lățimea bisericii este de 9,5 m, iar la aproximativ 2 m se îngustează cu 80 de cm, continuând mai departe drept. Devierea s-a făcut, probabil, din cauza drumului foarte apropiat. Nava se încheia cu un arc în semicerc de 4,3 m.

Prezbiteriul era mare de 9,2x6,2m. De o parte şi de alta a prezbiteriului, în nava bisericii, era câte un altar lateral. Pereții bisericii sunt în medie de un metru grosime.

Corul bisericii era cam la 2,5 m înălțime susținut de două grinzi longitudinale. În partea stângă a portalului navei se mai vede, încadrată în zid, o bucată de grindă de 45x20 cm. Intrarea în cor se făcea pe o scară exterioară şi printr-o uşă gotică. Din cor se pătrundea şi în turnul-clopotniță[35].

Cu ocazia vizitei oficiale făcute la Cotnari în ziua de 8 octombrie 1641, vizitatorul apostolic, episcopul Petru-Bogdan Baksič, notează în relatarea alcătuită şi trimisă Congregației *De Propaganda Fide*:

> La Cotnari sunt 380 catolici, dintre care 114 copii. Biserica este de zid, frumoasă între frumoase şi măreață [bella delle belle e maestosa], lungă de 28 de paşi şi lată de 10; este închinată Adormirii Maicii Domnului. Sfânta Taină se păstrează în pixidă de lemn, căptuşită pe dinăuntru cu mătase apretată ca şi corporalul. La Sfânta Taină nu este candelă, pentru că pe aici e mare lipsă de ulei. Biserica are trei altare şi în mijlocul Bisericii este baptisteriul cu acoperământul lui. În partea Evangheliei este amvonul făcut din lemn şi pictat. Biserica are inventarul necesar cultului: potire din argint cu patenă, două cruci de argint, cădelniță de argint, ornate, pluvial, două misale etc. În jurul Bisericii e cimitirul îngrămădit, şi casa unde stă preotul şi o altă casă în interiorul

---

[33] V. DRĂGUȚ, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, Bucureşti 1976, 155-156.

[34] N. IORGA, *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor*, Bucureşti 1895, 79.

[35] V. VĂTĂŞANU, *Istoria artei feudale în țările române*, I, Bucureşti 1959, 697-698.

> cimitirului, în care locuieşte profesorul de la şcoala bisericii. Biserica are vii pe care le administrează enoriaşii, şi din venitul lor plătesc preotul, profesorul şcolii şi cheltuielile de cult ale Bisericii.
> Cotnariul este cel mai bun loc din Moldova şi oamenii spun că biserica lor cea mai mare este foarte veche, mai bine de două sute de ani. *Toţi ştiu mai bine limba valahă decât alta, şi femeile vorbesc în limba valahă mai bine decât alta* [s.n.].Bună recunoaştere a indigenităţii catolicilor moldoveni, deşi multe rapoarte îi numesc pe catolici unguri, saşi şi, ici-colo, valahi[36].

La cele aflate de vizitatorul Baksič, în 1641, misionarul Bassetti, în 1643, menţionează icoanele din biserică: Isus Răstignit, Adormirea Maicii Domnului, Buna-Vestire, sfinţii apostoli Petru şi Paul, sfinţii martiri diaconi Ştefan şi Laurenţiu[37].

Informaţii deosebite avem în *Codex Bandini*, şi anume:

> Altarul mare [principal] a fost consacrat de către episcopul de Bacău, Gabriel Fedro, la 25 noiembrie 1629, şi în care s-au pus mai multe părticele de moaşte: ale sfântului martir Zenon, ale sfântului Andrei Apostolul, ale sfântului martir Vincenţiu, ale sfântului Carol Boromeu şi ale sfintei Brigitta. De asemenea, şi la altarele laterale[38].

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, nori negri şi grei se abat şi asupra Cotnariului. Războaiele turco-polone, înăsprirea regimului fiscal, conflictele între misionari, rivalităţile locale grăbesc declinul. Care mai de care dă bir cu fugiţii.

O relatare a prefectului misiunii din Moldova, pr. Anton Angelini, cu data de 12 iunie 1682, prezintă aspectul dezolant al satelor locuite de catolici, drastic reduse sau chiar complet părăsite: „Săbăoani, nu-i nimeni; la fel, Tămăşeni; Măneşti, Trebeş, au fugit cu toţii. În Amăgei sunt 2 case catolice. Cotnariul nu e amintit. În toată Moldova mai erau abia vreo 300 de catolici rămaşi la vetrele lor”[39].

În 1745, în Cotnari erau numai 9 familii de catolici. În biserică mai rămăseseră doar trei icoane: a Răstignitului, a Adormirii Maicii Domnului şi cea a sfinţilor apostoli Petru şi Paul. Când şi când, venea un misionar de la Răchiteni pentru oficierea serviciilor religioase[40].

În 1762, prefectul misiunii, Ioan-Crisostomul Dejoannis, relata despre Cotnari: „are cinci case de catolici şi o biserică mare de piatră, dar

---

[36] Gh. VINULESCU, „Pietro Diodato e la sua relazione”, în *Călători străini...*, V, 1973, 114.
[37] Gh. VINULESCU, „Pietro Diodato e la sua relazione”, 114.
[38] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari”, 344-346.
[39] I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, 140-142.
[40] G. CĂLINESCU, *Alcuni missionari cattolici italiani*, Roma 1930, 184.

descoperită şi fără speranţă de a se putea reface din cauza mizeriei puţinilor catolici care au mai rămas”[41].

Pe la 1803, biserica din Cotnari şi enoriaşii care mai rămăseseră aici sunt încredinţaţi grijii pastorale a misionarului Dominic Brocani, parohul din Hălăuceşti. Acesta repară biserica şi îi schimbă hramul care devine „Înălţarea Sfintei Cruci”, pe care îl are şi astăzi. Motivaţia a fost icoana cea mare pe care a aflat-o la altarul principal, aceea a Răstignitului[42].

Reparată din nou în 1850, cade pradă focului în 1872, din cauza indolenţei unor apicultori care foloseau cârpe arse fumegânde când lucrau la stupi şi le aruncau încotro nimereau[43].

După acest dezastru, nu s-a mai intervenit la refacerea bisericii. A rămas ca un „Zid al Plângerii” pentru catolicii din Cotnari, ba chiar pentru toată Dieceza.

Peste capela mortuară de lângă biserica mare, s-a ridicat o biserică modestă, după posibilităţile enoriaşilor, biserică reparată de câteva ori, mai cu seamă după anul 1946, când a redevenit parohie.

Statistica diecezană din 2003 notează ca existente în comunitatea catolică din Cotnari 110 familii cu 293 enoriaşi. Parohia are în grija sa filialele Belceşti, Iosupeni şi Hârlău, totalul parohiei fiind 245 familii cu 745 enoriaşi. Din 1990, păstoreşte ca paroh preotul Iosif Gherghel[44].

Providenţa a rânduit ca, după un trecut plin de încercări, torţa credinţei catolice să fie preluată de generaţii primenite în epoca modernă şi deosebit de însufleţite în zilele noastre, fără a neglija dificultăţile noi, îngrijorătoare. Recunoscători înaintaşilor, păstorilor şi credincioşilor, mărturisitori curajoşi ai credinţei catolice, încrezători în harul dumnezeiesc şi în protecţia Maicii Preacurate şi a sfântul Iosif, cu Dumnezeu înainte!

---

[41] I. Gabor, *Ierarhia catolică a Moldovei*, 194.
[42] N. Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, II, 177.
[43] I. Gabor, *Biserica catolică din Cotnari* (manuscris, 1968), 32 şi 60.
[44] *Almanahul „Presa Bună”* (2003), 296.

MONUMENTE PALEOCREŞTINE DIN DOBROGEA

Conf. dr. pr. Emil DUMEA
Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi

Bisericile antichităţii creştine din Dobrogea sunt rodul devoţiunii, al admiraţiei sfinte, al comuniunii credincioşilor faţă de cei ce i-au precedat la Domnul, purtând coroana însângerată a martiriului. În al doilea rând, aceste biserici reprezintă şi locul sacru de întrunire a comunităţii pentru a celebra Euharistia, pentru a se ruga împreună, pentru a celebra celelalte taine, pentru a-l preamări pe Dumnezeu etc. Ambele aspecte se îmbină armonios, biserica din piatră contribuind astfel la edificarea Bisericii vii, a cărei piatră unghiulară este Cristos, Mielul jertfit pe altar (locul central al bisericii), în al cărui sânge se găseşte şi cel al martirilor, înmormântaţi sub altarul bisericilor.

Vom prezenta în continuare, într-o formă succintă, principalele comunităţi creştine din Scythia Minor şi bisericile lor[1], pentru a ne forma o imagine mai clară despre realitatea vieţii creştine prezente aici.

1. Tomis (Constanţa). Această localitate a fost sediul pentarhului păgân, marele preot al întregului pentapolis, precum şi sediul episcopului creştin. Informaţiile literare ne vorbesc despre peste 60 de martiri din timpul persecuţiilor lui Diocleţian şi Licinius, ceea ce înseamnă, fără îndoială, că aici era cea mai mare comunitate creştină din Scythia Minor. Săpăturile arheologice au adus la lumină fundaţiile a patru bazilici, din secolele al V-lea şi al VI-lea. Două se află în partea estică a oraşului vechi, Tomis, iar două în zona portuară. Cea mai mare se află în zona occidentală a oraşului vechi. Aceasta, prin dimensiunile ei, este cea mai mare din toată Scythia Minor, având 48,10 m lungime şi 23,45 m lăţime. Dedesubt, se afla o criptă în formă de cruce, de $50m^2$. Biserica era împărţită în trei nave cu coloane de marmură. Este foarte posibil ca această bazilică să fi fost cea a episcopului. Celelalte trei sunt mai mici.

---

[1] Facem o enumerare doar a localităţilor despre care avem dovezi arheologice. Mai pot exista şi altele, care sunt trecute în izvoarele literare; însă nu sunt prezente în cartea despre monumentele paleocreştine, publicată de I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, unde autorul ne-a prezentat toate dovezile arheologice creştine din Scythia Minor.

Oricum, dacă Tomis avea patru bazilici, dispuse în diferite părți ale oraşului, înseamnă că creştinii erau împrăştiați în tot oraşul şi chiar într-un număr mare[2]. S-au găsit, de asemenea, şi urmele a trei cimitire creştine; cel situat în partea sudică a oraşului păstrează şi morminte pictate[3]. Informațiile literare, cum am văzut deja, se referă la episcopi, la martiri şi la bisericile din oraş. Fără îndoială, acesta rămâne oraşul principal din toată Scythia Minor.

2. Abrittus. În această localitate, săpăturile arheologice au scos la iveală ruinele unei bazilici bizantine, restaurată de Iustinian[4], dovadă evidentă a prezenței creştinismului aici.

3. Argamum. Oraş refăcut de acelaşi Iustinian, Argamum a deținut în perioada sa cea mai înfloritoare două bazilici. Cea principală, nu departe de centrul oraşului, ocupa o suprafață de 20,20-13,60m. Alături de bazilică se află baptisteriul. A doua bazilică este de dimensiuni mai modeste (20,60-7m) şi este foarte posibil ca edificiul aflat în apropierea ei să fi fost folosit ca baptisteriu[5].

4. Axiopolis. Axiopolis a fost o localitate portuară importantă. Martirologiile ne-au transmis numele a diferiți martiri considerați a fi originari din această localitate. Se celebra memoria mai multor sfinți, printre care sfântul Tasius[6], diferit de sfântul Dasius din Durostorum (Bulgaria), soldat martir, sfinții Chindeas şi Ciril[7] etc. Oraşul a fost refăcut de Iustinian[8]. Ceea ce se mai poate cerceta astăzi reprezintă fundațiile unei bazilici de cimitir (11,40-4,95m) construită pentru a-i comemora pe aceşti martiri, cu o absidă semicirculară orientată spre Est (cum se obişnuia în construirea edificiilor sacre), cu diametrul de 2,20m. Zidului meridional i se adaugă o capelă (4-2m). În această capelă, a fost găsită o piatră de mormânt cu textul: „Anthousa, nobila fiică a comitelui

---

[2] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 123-128. Autorul descrie pe scurt şi celelalte trei bazilici, amintind în note bibliografia pentru fiecare dintre ele.

[3] R. NETZHAMMER, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bucureşti 1918, 76ş.u.

[4] J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, 168.353ş.u.362.

[5] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 141-144.

[6] J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 112.

[7] J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 116-117.

[8] PROCOPIU, *De aedificiis*, IV, 11, 308.

Gibastes"[9]. În apropierea bazilicii au fost descoperite numeroase morminte creştine. În centrul vechiului oraş a fost descoperită o clădire rectangulară (8-12m) cu o piscină în formă de cruce. Toate acestea ne conduc cu gândul la posibilitatea că, în acel loc, ar fi putut exista o bazilică cu baptisteriu[10].

5. Callatis (Mangalia). Acesta a fost, de asemenea, unul dintre oraşele importante ale provinciei. În colțul Nord-Estic al oraşului antic, chiar lângă zidul fortăreței, a fost descoperită o bazilică splendidă de tip sirian, din marmură, din secolul al V-lea, refăcută în perioada dintre secolul al V-lea şi al VI-lea. Probabil, în timpul lui Anastasiu I (491-518), această bazilică a fost redimensionată în trei părți distincte: *sanctuarul*, în centru; la Est, *diakonikon*-ul, iar la Vest, *prothesis*-ul, toate aceste părți comunicând între ele[11].

6. Dinogetia. Restaurată din temelii în timpul lui Diocleţian, pentru a asigura siguranța provinciei în partea ei septentrională, Dinogetia prezintă în partea sud-estică o bazilică (16-9,70m) al cărei interior este împărțit în trei nave. Bazilica a fost construită la sfârşitul secolului al III-lea sau în secolul al IV-lea şi a fost restaurată în timpul domniei lui Atanasiu I[12].

7. Halmyris (La Dunavățul de Sus). Aici sunt cunoscuți sfinții martiri Epictet şi Astion, veniți din părțile Orientului pentru a propovădui credința creştină. Au încreştinat mulți localnici, şi pentru că i-au „îndepărtat pe mulți de la jertfele datorate zeilor", în anul 303, au fost martirizați prin decapitare. După libertatea acordată creştinilor în anul 313, a fost construită o biserică în interiorul cetății, unde au fost înhumate osemintele lor, pentru a fi cinstite de comunitatea creştină de aici.

8. Histria. Această localitate reprezintă una dintre cele trei mari colonii ale Scythiei Minor, împreună cu Tomis şi Callatis. Săpăturile au scos la lumină cinci bazilici creştine din secolul al V-lea şi al VI-lea. Una dintre ele, de aproximativ 21 m lungime şi 12,50 m lățime, situată aproape de poarta principală a oraşului, are şi o criptă. O alta (16,20-11,15m), mai aproape de poarta occidentală, a rezultat în urma transformării unei

---

[9] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 104-105.
[10] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 158-160.
[11] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 104-105.
[12] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 154-156.

clădiri publice din secolele V-VI într-o bazilică. A treia, cu forme neregulate, a fost construită spre sfârşitul secolului al VI-lea şi începutul secolului al VII-lea. A patra este o capelă privată (7,60-6m), probabil pentru aristocraţii din oraş. Ultima se afla *extra muros*, în partea occidentală a oraşului. Se crede că aceasta era folosită pentru serviciile funerare. Se păstrează şi azi diferite fragmente ceramice, imprimate cu semnul crucii. Semnul sacru se află şi pe diferite cărămizi. De asemenea, se păstrează şi urmele restaurării oraşului din timpul împăratului Atanasiu I, care s-a realizat probabil la începutul secolului al VI-lea[13].

9. Ibida. Ibida a fost o fortăreaţă romano-bizantină, întinsă pe o suprafaţă de 24ha. În oraş, s-a descoperit o bazilică de aproximativ 22 m lungime, împărţită în trei nave. Toate se închid spre est cu o absidă semicirculară. Datorită acestor caracteristici, este unică în Scythia Minor. A fost construită spre sfârşitul secolului al VI-lea[14].

10. Niculiţel. În 1971, săpăturile arheologice au descoperit în această localitate din judeţul Tulcea o importantă mărturie creştină din secolul al IV-lea: un *martyrion* şi o bazilică paleocreştină. Sub pavimentul absidei semicirculare a bazilicii se află cripta, *martyrion*-ul, de formă aproape pătrată, fiecare cu zidurile proprii (de cărămidă), măsurând circa 3,50m. Înălţimea este de 2,25-2,30 m, iar diametrul cupolei măsoară 3 m. În camera mortuară, se află sicriul mare din lemn de formă trapezoidală (1,98 x 1,40m), cu relicvele martirilor Zotic, Attalos, Kamasis şi Filip, martirizaţi la Noviodunum în timpul persecuţiei lui Diocleţian (303-304). Numele lor sunt scrise pe zidul interior al *martyrion*-ului. Probabil, această bazilică cu *martyrion* a fost construită într-o zonă rurală de vreun proprietar bogat, aici adunându-se creştinii pentru a celebra Euharistia şi pentru a-şi comemora martirii. În zona bazilicii nu se află nici o altă urmă creştină. Dacă această clădire ar fi în zona unui cimitir, foarte probabil s-ar fi găsit şi alte mărturii ale prezenţei creştine. Pentru acest motiv, credem că aici este vorba despre o *ecclesia*, şi nu despre o *basilica coemeterialis*[15]. Actualmente, moaştele acestor martiri se află la Mănăstirea Cocoş din judeţul Tulcea. Săpăturile arheologice ce au urmat au scos la lumină alte două încăperi, mai mici, lângă cripta celor patru

---

[13] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 135-141.

[14] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 178-179.

[15] Mai multe detalii despre această clădire vezi în I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 146-154.

martiri, cu osemintele altor doi martiri, iar o inscripție ne spune că „Aici şi acolo [se află] sânge de martiri". Probabil, aceştia doi au fost martirizați, tot la Noviodunum, în timpul persecuției lui Decius (250-251).

11. Noviodunum. Poziția geografică a acestei localități o plasează între oraşele strategice cele mai importante. Aici se afla cartierul general al flotei romane pentru Dunărea de Jos. În afară de faptul că celebra memoria mai multor martiri proprii, oraşul este important datorită descoperirii unei bazilici cu trei nave (13,80-10,75 m) şi cu o absidă semicirculară, care are diametrul de 7,80 m. *Narthex*-ul divizat (2,70 m lățime) atestă caracterul creştin al clădirii. Acest element arhitectonic este o creație greacă ce datează din secolul al V-lea, specific pentru bazilicile paleocreştine. Există mari posibilități ca această bazilică din Noviodunum să dateze încă din perioada împăratului Atanasiu I[16]. Important de reliefat pentru această biserică, şi pentru altele, de altfel, este faptul că este o biserică „martirică", ridicată peste mormintele martirilor, ce reliefează un creştinism martiric al unei Biserici vii şi suferitoare, care ştie să-şi comemoreze eroii credinței. Această biserică este diferită de celelalte locuri de cult, săli mai mari ale familiilor înstărite, unde se adună comunitatea creştină pentru a celebra Euharistia, sală amenajată şi apoi transformată pentru a semăna cu un loc al celebrărilor sacre, pentru a avea acel aspect impus de sacralitatea acțiunilor ce se săvârşesc în ea.

12. Sucidava. În această localitate romano-bizantină, prin intermediul săpăturilor arheologice, s-a descoperit fundația unei bazilici, orientată în mod tradițional spre est-vest, cu dimensiuni de 25,50 m lungime şi 11,35 m lățime. Ea este împărțită în trei nave, cu o absidă semicirculară şi cu un *narthex*. A fost construită probabil la sfârşitul secolului al V-lea sau la începutul celui următor[17].

13. Troesmis. Se cunosc astăzi ruinele a trei bazilici din secolul al VI-lea, care ar fi existat în această localitate. Cea mai mare în lungime este de aproximativ 30 m. Bazilica respectivă are o absidă semicirculară, trei nave şi un *narthex*. Celelalte două sunt de dimensiuni mult mai mici. Oraşul, ca multe altele, a fost restaurat de Iustinian[18].

---

[16] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 144-145.
[17] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 161.
[18] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, 156-157.

14. Trophaeum Traiani. Oraş construit de Traian, Trophaeum Traiani a fost restaurat de Constantin cel Mare şi de Licinius (313-316). Mai târziu, împăratul Iustinian îl restaurează, pentru ca, spre sfârşitul secolului al VI-lea, să cadă într-o ruină aproape totală, ca şi multe alte oraşe, de altfel. În afară de monumentul comemorativ al lui Traian, avem prezente aici patru bazilici *intra muros* şi una în afara zidurilor, în cimitir. Două dintre bazilici se află pe strada principală a oraşului, aproape de poarta de est. A treia este situată în apropierea porții de vest, iar a patra, în partea occidentală a oraşului.

Una dintre bazilici, împărțită în trei nave (cea principală are 8 m lățime iar cele laterale, 3,70 m), având şi *narthex* (4,40 m lățime), este situată aproape de poarta orientală. Are o criptă sub *presbyterium*, în fața absidei (2,70-2,30 m şi 2,50 înălțime), şi un *atrium* (18,40-13,50 m). În această criptă au fost descoperite osemintele a cinci defuncți, probabil martiri în persecuțiile lui Dioclețian sau Liciniu[19]. Pe partea de sud a bazilicii se află un alt edificiu, care era folosit probabil ca *diakonikon*. A fost construit pe la anul 500 şi restaurat pe parcursul secolului al VI-lea. Credincioşii cetății îi cinsteau pe aceşti martiri, şi în memoria lor au construit biserica. Din păcate, starea avansată de degradare a osemintelor, cât şi inscripțiile greceşti ilizibile fac imposibilă identificarea numelor sau a vârstei acestor martiri. Menționăm totuşi faptul că expertizele antropologice indică faptul că ar putea fi vorba despre cinci bărbați cu vârste între 25 şi 35 de ani.

În față, se află cealaltă bazilică, în forma literei T, singura în această formă din Scythia Minor. Este de dimensiuni mai mari: 33,80 m lungime în interior, nava principală măsoară în lățime 7,10 m, iar cele laterale, 3,30 m. Transversala măsoară 24,10 m. *Narthex*-ul (3 m lățime) este împărțit în trei. Există şi un *atrium* (dimensiunile interne: 8-6 m). Alături de bazilică, se află un baptisteriu şi alte clădiri.

La 30 m distanță de poarta occidentală se află o altă bazilică, construită pe ruinele unei cisterne romane din secolul al II-lea sau al III-lea. Ulterior (în a doua parte a secolului al V-lea), pe acelaşi loc a fost construită o alta. Dimensiunile ei sunt, bineînțeles, modeste.

În nordul străzii principale, în partea occidentală, găsim a patra bazilică. Săpăturile au identificat patru faze în construirea ei: prima sub Constanț al II-lea, în 350, a doua, la începutul secolului al V-lea, a treia

[19] Mai multe detalii despre această descoperire arheologică importantă se află în articolul publicat de N. DĂNILĂ, „O importantă descoperire arheologică la Trophaeum Traiani”, *BOR* 1(1983) 91-97.

fază (probabil cea mai importantă), în timpul lui Iustinian, iar ultima, la sfârşitul secolului al VI-lea. Spre est se află *atrium*-ul, cu un portic triplu, caracteristic pentru bazilicile greceşti din secolul al V-lea şi al VI-lea. *Narthexul* acoperă o suprafață de 18,10-4,20 m. Trei nave împart naosul. Lățimea celei principale este de 8 m; cele laterale măsoară 4 m fiecare. La o distanță de 3 m de *atrium*, se află baptisteriul, în formă rectangulară. Existența a două baptisterii în acelaşi oraş, care nu era prea mare, ne duce cu gândul la faptul că una dintre cele două bazilici care aveau baptisteriu aparținea unui grup eretic. Dar este o simplă presupunere.

A cincea bazilică, în afara zidurilor, este o *basilica coemeterialis* (15-11 m). A fost construită probabil în timpul lui Constantin cel Mare[20].

Acestea sunt locurile în care săpăturile au scos la lumina zilei edificii cultuale creştine. În afara acestor localități, trebuie să amintim celelalte oraşe (chiar dacă în ele arheologia nu ne-a adus până acum dovezi ale existenței creştine) prezente în izvoarele literare (martirologii, informațiile lui Procopiu, Notitia Episcopatum, Hierocles). Acestea sunt: Aegyssus, Bizone, Caracliu, Carsium, Cius, Constantiniana, Dionysopolis, Lazu, Palmatis, Prislava, Salices, Sanctus Cyrillus, Salsovia, Stratonis, Tirizis (= Trissa), Ulmetum, Zaldapa. De asemenea, fără a putea identifica exact poziția lor geografică, sunt cunoscute din secolul al IV-lea până în secolul al VI-lea numele localităților Gratiana, Noveiustiniana, Pulchra Theodora şi Valentiniana. Multe dintre aceste oraşe, conform informațiilor parvenite nouă, au avut printre locuitori şi numeroşi creştini. Le-am prezentat în ordine alfabetică, fără a ne opri cu explicații asupra importanței lor creştine.

În partea finală a acestui articol, voim să prezentăm o reflecție despre creştinismul antic dobrogean, legată de o opinie „publicitară" răspândită în mod intenționat în diverse articole şi studii, şi anume pluralitatea unor scaune episcopale de aici care să depindă jurisdicțional, canonic de scaunul mitropolitan de Tomis.

Un număr atât de mare de localități, precum şi cel al bisericilor (30 de bazilici paleocreştine pentru perioada cuprinsă între secolul al IV-lea şi secolul al VI-lea), ne face să credem că numai episcopul de Tomis nu reuşea să îşi îndeplinească misiunea pentru atâția creştini, împrăştiați în toată provincia; aceasta în cazul în care în această perioadă şi pentru această provincie am putea vorbi despre o organizare creştină diecezană aşa cum o înțelegem noi astăzi. Să nu uităm totodată configurarea etnică

---

[20] N. DĂNILĂ, „O importantă descoperire arheologică la Trophaeum Traiani", 161-177.

şi lingvistică (greco-latină) a Scythiei Minor[21], care ne conduce spre o altă ipoteză, şi anume spre posibilitatea existenţei unei pluralităţi de sedii episcopale. Inscripţiile ne demonstrează că, din secolul al IV-lea până în cel de-al VI-lea, printre creştinii prezenţi aici se aflau greci şi romani. La Tomis şi la Axiopolis vor apărea şi nume gote. De asemenea, provincia a fost asediată de huni (în secolul al V-lea), de avari şi de slavi (din secolul al VI-lea mai departe), iar unele dintre numele lor apar în inscripţii creştine. Probabil că aceşti cuceritori încreştinaţi ar fi voit să aibă propriul episcop, dar ne lipsesc mărturiile care să ateste aşa ceva. Un alt fapt asupra căruia trebuie să reflectăm îl reprezintă problema autonomiei locale a oraşelor. După modelul antic al oraşelor greceşti şi romane, această autonomie era destul de puternică. Credem că şi pentru perioada care ne interesează autonomia se păstra în provincie. Astfel, era redusă influenţa episcopului de Tomis, pentru a face mai mult loc unui episcop din oraşul propriu.

Aceste consideraţii finale, care în mod indirect vor să susţină ideea că în Scythia Minor era nevoie de mai multe scaune episcopale, au un caracter general. Credem că valoarea lor este relativă, întrucât arheologia şi izvoarele literare nu ne-au transmis nici o dovadă care să poată susţine din punct de vedere istoric existenţa altor sedii episcopale sau măcar câteva nume ale unor episcopi pentru alte oraşe din provincie, care să depindă de episcopul din Tomis.

---

[21] Dovedită de descoperirile arheologice. Cf. R. POPESCU, *Inscripţiile greceşti şi latine descoperite în România*, Bucureşti 1976; IDEM, *De la Dunăre la mare, mărturii istorice şi monumente de artă creştină*, Galaţi 1977.

BISERICA, LOC PRIVILEGIAT DE ÎNTÂLNIRE ÎNTRE DUMNEZEU ŞI POPORUL SĂU

Pr. dr. Iosif ENĂŞOAE
Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Iaşi

Poporul vechiului legământ, „ales dintre toate popoarele" (*Ex* 10,15), convocat şi constituit de Dumnezeu „o împărăţie de preoţi şi o naţiune sfântă" (*Ex* 19,6), avea în sinagogă locul de întâlnire cu revelaţia divină, iar în templu, locul manifestării fidelităţii sale faţă de alianţa încheiată cu Dumnezeu prin jertfele oferite.

Conform promisiunii lui Dumnezeu: „Iată, vor veni zile în care voi încheia cu Israel şi Iuda o nouă alianţă... eu voi fi Dumnezeul lor, iar ei vor fi poporul meu" (*Ier* 31,31-34), „Cristos a instituit această nouă alianţă, adică noua alianţă în sângele său (cf. *1Cor* 11,23), chemând mulţimea iudeilor şi a naţiunilor, pentru a se forma în unitate nu după carne, ci în Spirit, şi a constitui noul popor a lui Dumnezeu" (*LG* 9).

Acest nou popor mesianic, care îl are drept cap pe Cristos, drept condiţie demnitatea şi libertatea fiilor lui Dumnezeu, ca lege, noua poruncă a iubirii, iar ca scop, împărăţia lui Dumnezeu (cf. *LG* 9), a decis să-şi alimenteze şi să-şi exprime propria sa identitate într-un singur lăcaş numit „biserică". În acest loc, special conceput şi construit, în care se contopesc realitatea sinagogii şi a templului poporului lui Israel, poporul creştin se adună convocat de Spiritul lui Cristos.

Biserica, locul sacru al creştinilor, este pentru fiecare comunitate eclezială un punct central ce focalizează şi ritmează întreaga existenţă a acesteia.

Biserica este locul sacru de naştere a fiecărui creştin, prin baia sfântului Botez. Este locul de fortificare în credinţă şi de angajare matură în slujire iubitoare a creştinului prin sfântul sacrament al Mirului. Tot în acest lăcaş se hrăneşte cu pâinea bogată a cuvântului lui Dumnezeu şi cu pâinea coborâtă din cer a Euharistiei, ca, astfel, să trăiască, să crească şi să se maturizeze pentru a ajunge la plinătatea staturii lui Cristos.

În biserică, creştinul, ajuns la vârsta maturităţii, ce şi-a descoperit vocaţia specifică, conform darului divin primit, se angajează să împlinească planul făcut de Dumnezeu cu privire la persoana sa fie în sacramentul Căsătoriei, fie în sacramentul Preoţiei, fie în consacrarea vieţii sale exclusiv lui Dumnezeu prin voturile de castitate, ascultare şi

sărăcie voluntară. Tot în acest loc, el vine cel puţin o dată pe săptămână pentru a-şi manifesta credinţa şi iubirea lui faţă de Dumnezeu şi pentru a-şi reface energiile pentru a trăi asemenea lui Cristos în iubire slujitoare faţă de semenii săi. La capătul peregrinării sale pământeşti, corpul neînsufleţit al creştinului este adus pentru ultima dată în biserică spre a fi recomandat milostivirii infinite a lui Dumnezeu şi pentru ca apoi să fie semănat cu pietate, ca bobul de grâu, în cimitir, unde va aştepta învierea fericită.

Biserica, locul de naştere al fiilor adoptivi a lui Dumnezeu, locul de fortificare şi de hrănire a vieţii divine a membrilor poporului creştin, ca şi locul de manifestare în liturgie a identităţii comunităţii creştine, este, prin dimensiunea clădirii, a poziţiei şi, uneori, a arhitecturii, un punct de referinţă pentru localitatea în care se află.

Pentru comunitatea eclezială, clădirea bisericii, prin poziţia şi arhitectura ei, devine întotdeauna o cateheză vie şi un loc privilegiat de catehizare.

1. Biserica – o construcţie care catehizează

O privire externă de ansamblu a unei biserici ne ajută să descoperim modul ingenios al creştinilor de a catehiza prin însăşi construcţia şi arhitectura acesteia. Prin faptul că biserica este una dintre cele mai impunătoare clădiri dintr-o localitate şi uneori este amplasată pe o poziţie favorizată, fie în centrul localităţii, fie pe un teren mai înalt, ea devine „cetatea de pe munte” (*Mt* 5,14) ce indică măreţia şi puterea lui Dumnezeu ce locuieşte între oameni şi îi invită la comuniune de viaţă cu el.

Datorită dimensiunilor sale de excepţie în comparaţie cu celelalte clădiri şi a rezistenţei sale, de multe ori multiseculare, în faţa tuturor intemperiilor vremii, aceasta îl indică oamenilor pe Cristos, singura stâncă solidă pe care să-şi construiască propria viaţă dacă vor ca ploile necazurilor, vânturile ispitelor şi şuvoaiele tranzitorii ale ideologiilor umane să nu-i ruineze iremediabil şi veşnic.

Turnul bisericii, partea care cucereşte imediat ochiul călătorului şi îl impresionează rapid, construit ca o rampă pregătită să lanseze un satelit în spaţiul cosmic, devine, prin forma sa arhitectonică, o săgeată indicatoare spre cer, patria adevărată a omului. Crucea de pe vârful turnului, care înfruntă totul şi rămâne fermă pe poziţia ei, devine pentru omul călător calea ce trebuie parcursă zilnic cu fermitate asemenea lui Cristos, pentru că numai astfel va putea ajunge la gloria cerului.

Treptele, mai multe sau mai puţine, de la intrarea în biserică, oare nu sunt şi ele o cateheză vie? Acestea vor să-l înveţe pe cel care le păşeşte că

trebuie să se ridice de la realitățile cotidiene spre sferele divine, să se debaraseze de cele pământeşti aşa cum îşi scutură picioarele de noroi sau de praf înainte de a intra în biserică, pentru ca, eliberat şi uşurat, să poată zbura spre realitățile invizibile şi veşnice.

Arhitectura interioară a bisericii continuă itinerarul catehetic al celui ce intră în lăcaşul sfânt. Delimitarea spațiului interior al bisericii, de cele mai multe ori evidentă, constituie un mod viu de a catehiza.

Prima parte de la intrarea în biserică, numită antreu sau pridvor, are menirea să-i avertizeze pe credincioşi că intră într-un loc sfânt şi este necesar să se rupă de realitățile profane pentru a putea să se întâlnească cu Divinul. Acesta este locul ideal pentru o pregătire adecvată în vederea participării cu profit spiritual la acțiunile liturgice. Aici trebuie să lepădăm „toată grija cea lumească", toate gândurile deşarte şi străine, tot orgoliul şi toată mândria şi să ne îmbrăcăm cu gânduri şi sentimente de umilință şi căință, asemenea vameşului care „nu îndrăznea să-şi ridice ochii spre cer" (*Lc* 18,13).

De obicei, în bisericile noastre, în această parte se află un vas cu apă sfințită. Această apă are menirea să ne amintească de botezul primit şi de necesitatea de a ne purifica de păcate printr-o constantă convertire. Cu această apă ne însemnăm trupul cu sfânta Cruce pentru a ne dispune să participăm la misterul crucii salvifice a lui Cristos. Această primă parte de la intrarea în biserică, de obicei, mai îngustă şi ceva mai întunecoasă, ne poate predispune să intrăm pe poarta cea strâmtă şi pe calea cea îngustă care duce la viață (cf. *Mt* 7,13-14), la Cristos.

Cu pregătirea cerută, din partea de la intrare a bisericii, se păşeşte în partea centrală a acesteia, care întotdeauna este cea mai spațioasă şi cea mai luminoasă. În această parte centrală se observă mai bine arhitectura bisericii. Aici se pot găsi statui şi icoane, basoreliefuri şi mozaicuri, picturi murale şi diferite ornamente. Toate acestea constituie ambientul propice pentru rugăciune şi participare la celebrările sacre liturgice.

Picturile de pe pereți, icoanele şi diversele ornamente ce descriu diferite evenimente salvifice predispun mintea şi inima la contemplarea operelor minunate ale lui Dumnezeu săvârşite în favoarea oamenilor. Statuile pot să ne ajute să descoperim cât de minunat lucrează Dumnezeu în lume şi cu câtă măiestrie poate dăltui imaginea Fiului său în oamenii care se lasă prelucrați de mâna sa divină.

Indiferent de modul cum apare nava principală, datorită arhitecturii sale, mai întunecoasă sau mai luminoasă, aceasta nu numai că nu împiedică reculegerea în vederea rugăciunii, a meditației sau a contemplației, ci, din contră, predispune credinciosul la intrarea şi

înaintarea lui în ambientul propice rugăciunii, meditației şi contemplației şi participării la acțiunile sacre creştine.

Un ambient mai întunecos, datorită pereților pictați în culori sobre sau vitraliilor confecționate în culori închise, predispune la o mai mare reculegere, la o intimitate mai mare cu Divinul. Nava principală mai luminoasă, datorită culorilor folosite la realizarea picturilor sau datorită arhitecturii simple, moderne, poate deschide sufletul spre lumina lui Dumnezeu, spre Cristos, Soarele strălucitor şi neapus al dreptății şi al slavei veşnice.

Ultima parte a clădirii bisericii este prezbiteriul. Această parte fiind cea mai importantă, este, de obicei, cea mai bine împodobită şi cea mai bine adaptată rolului ei. În această parte sunt amplasate altarul de jertfă şi toate celelalte obiecte sacre necesare desfăşurării demne a cultului divin. Prezbiteriul devine ultima parte şi cea mai importantă a punții de legătură dintre Dumnezeu şi oameni.

Treptele care duc spre altar vor să amintească fiecărui creştin drumul în urcuş a lui Cristos ce-şi poartă crucea spre Golgota şi care spune: „Dacă cineva vrea să vină după mine, să renunțe la sine însuşi, să-şi ia crucea în fiecare zi şi să mă urmeze" (*Lc* 9,23) şi „Cine nu-şi ia crucea şi nu mă urmează nu este vrednic de mine" (*Mt* 10,38). Altarul care este în centrul prezbiteriului şi pe care se celebrează Jertfa euharistică ne arată până unde l-a dus pe Isus iubirea lui față de Tatăl ceresc şi iubirea sa față de oameni.

Crucea sfântă a lui Cristos, ce tronează în prezbiteriu, îi vorbeşte creştinului despre iubirea lui Dumnezeu Tatăl față de lume: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său, unul-născut, ca oricine crede în el să nu piară, ci să aibă viața veşnică" (*In* 3,16). Dar aceeaşi cruce vorbeşte cu o forță divină şi despre iubirea lui Isus față de oameni, deoarece „Nimeni nu are o iubire mai mare decât aceasta: ca cineva să-şi dea viața pentru prietenii săi" (*In* 15,13). Crucea lui Cristos ne vorbeşte despre cum trebuie să-i iubim şi noi pe semenii noştri asemenea lui Cristos: „Aşa cum eu v-am iubit, aşa să vă iubiți unul pe altul" (*In* 13,34), adică până la sacrificiul total de sine.

Lumânările şi celelalte lumini ce se aprind în biserică vor să-i amintească creştinului că şi el este constituit de Cristos lumină a lumii: „Voi sunteți lumina lumii" (*Mt* 5,14). Participarea la celebrarea misterului lui Cristos trebuie să-l determine să trăiască conform identității sale, pentru ca „Astfel să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre bune şi să-l preamărească pe Tatăl vostru din ceruri" (*Mt* 5,16).

Lumânarea pascală, prezentă în prezbiteriu în perioada pascală, devine o mărturie clară a învierii lui Isus „Eu sunt învierea şi viaţa" (*In* 11,25), şi un imbold pentru creştin să-l imite dacă vrea să fie părtaş la aceeaşi soartă: „Întrucât participaţi la suferinţele lui Cristos, bucuraţi-vă, ca să puteţi tresălta de bucurie şi la arătarea gloriei lui" (*1Pt* 4,13).

Tabernacolul, inima bisericii, ce păstrează mereu prezenţa sacramentală a lui Cristos în mijlocul poporului său, nu este el oare cea mai autentică lecţie de iubire fidelă a lui Dumnezeu faţă de oameni? „Pentru marea sa iubire cu care ne-a iubit" (*Ef* 2,4), Isus a rămas cu noi: „Iată, eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârşitul lumii" (*Mt* 28,20), deoarece iubirea sa e dăruită pe veci. Tabernacolul, celula în care Cristos s-a făcut de bunăvoie prizonierul iubirii sale divine faţă de oameni, trebuie să trezească răspunsul creştinului la această infinită iubire dumnezeiască prin propria iubire. Această iubire se manifestată mai întâi prin primirea cu o inimă deschisă, disponibilă şi iubitoare a lui Cristos total ascuns sub speciile euharistice şi prin angajarea de a trăi asemenea lui.

A trăi asemenea lui Cristos înseamnă a trăi pentru Tatăl şi pentru binele şi fericirea semenilor, excluzând orice egoism sau interes meschin personal. A trăi pentru Tatăl ceresc înseamnă a deveni un „dar", o „ofrandă bineplăcută" lui şi o „ardere de tot" de bună mireasmă. A trăi pentru semeni înseamnă a deveni un „dar", o „ofertă" de tine însuţi pentru binele şi realizarea plenară a aproapelui, pentru ca acesta să ajungă la cunoaşterea şi la iubirea autentică a lui Dumnezeu, ce este sinonim cu viaţa veşnic fericită.

O reprezentare a sfintei Fecioare Maria într-o icoană sau statuie prezentă în biserică are menirea să-i indice creştinului rolul jucat de ea în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii şi necesitatea de a se angaja personal în realizarea acestui plan împreună cu Maria.

Orice creştin devenit fiu spiritual al sfintei Fecioare Maria este chemat s-o imite pe mama sa, devenind ceea ce a fost ea. „Când, în momentul Vizitei, purta în sân Cuvântul făcut trup, ea se face, într-un anumit fel, tabernacol – primul tabernacol al istoriei – unde Fiul lui Dumnezeu, încă invizibil ochilor oamenilor, se oferă spre adoraţie Elisabetei"[1].

Creştinul este chemat să devină un „tabernacol viu" în care să se întâlnească şi să se întreţină amical cu prietenul său, Cristos: „Voi sunteţi prietenii mei" (*In* 15,14). Creştinul care trăieşte din plin bucuria prieteniei cu Cristos devine un tabernacol viu, mobil a lui Cristos. Devine un

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), 55.

purtător al prezenței iubitoare şi active a lui Cristos în lume, asemenea Mariei care, purtându-l la Elisabeta, a umplut-o de bucuria prezenței sale şi a făcut să tresalte de bucurie şi pruncul Ioan în sânul ei. Creştinul devenit „cristofor” este un vestitor al evangheliei lui Cristos şi un colaborator al său la sfințirea şi mântuirea lumii.

Dacă la o succintă privire externă, clădirea numită „biserică” devine un mijloc direct de cateheză creştină, oare o privire mai profundă nu ar putea să ne reveleze misterul pe care aceasta îl păstrează şi îl celebrează? Să vedem ce ar putea să ne reveleze dincolo de realitatea sa vizibilă de clădire.

2. Biserica – semn al inițiativei divine

Revelația ne dezvăluie că planul unic şi veşnic al creației şi al răscumpărării a fost o inițiativă exclusiv divină, trinitară. Pentru că Dumnezeu cel întreit este ocean infinit de comuniune de iubire şi de fericire veşnică, Binele infinit şi suprem, iar cum „bonum est diffusivum sui”, el a voit să facă părtaşe şi alte creaturi la natura şi la viața sa veşnic fericită. Dumnezeu Tatăl a creat prin Cristos, Cuvântul său veşnic exprimat printr-un act liber al voinței sale atotputernice şi suverane: „Să fie...” (*Gen* 1,3), toate realitățile inferioare omului şi spiritelor pure numite îngeri. În momentul culminant al creației vizibile, Dumnezeu Treime deliberează: „Să-l facem pe om după imaginea şi asemănarea noastră” (*Gen* 1,26). O dată cu intrarea pe scena lumii a omului creat direct de Dumnezeu, începe să se deruleze planul binevoitor al Treimii, realizat „în Cristos, întrucât ne-a ales în el mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți şi neprihăniți înainte lui. În iubire el ne-a rânduit de mai înainte spre înfiere, prin Isus Cristos, după planul binevoitor al voinței sale, spre lauda gloriei harului său, cu care ne-a copleşit în Fiul său preaiubit” (*Ef* 1,3-6).

În cadrul acestui plan veşnic de înfiere a tuturor oamenilor în Isus Cristos, Fiul unic al lui Dumnezeu, este plasată şi realitatea Bisericii lui Cristos, „semn şi instrument de intimă unire cu Dumnezeu şi al unității întregului neam omenesc” (*LG* 1).

Tradiția biblică veterotestamentară, care relatează despre atitudinea patriarhilor de a ridica un altar sau un loc de jertfă în cinstea lui Dumnezeu care li s-a revelat (cf. *Gen* 12,6-8; 13,18) sau de a reveni la acel loc în semn de fidelitate față de Dumnezeu (cf. *Gen* 13,4; 46,1), atestă că sanctuarul este rodul inițiativei divine ce vrea să se comunice oamenilor şi nu este, pur şi simplu, rodul unei lucrări omeneşti.

Faptul că Israelul este conştient că inițiativa construirii templului este a lui Dumnezeu ne este descoperit de însăşi rugăciunea rostită de Solomon cu ocazia consacrării templului din Ierusalim:

> Oare să fie adevărat că Domnul va locui cu oamenii pe pământ? Iată, cerul şi cerul cerurilor nu te pot cuprinde, cu atât mai puțin această casă pe care am zidit-o numelui tău! Însă, Doamne Dumnezeule, îndreaptă-te spre rugăciunea şi cererea slujitorului tău; ascultă strigătul şi rugăciunea pe care o înalță astăzi înaintea ta slujitorul tău! Să fie ochii tăi deschişi ziua şi noaptea asupra acestei case, asupra locului despre care ai zis: „Aici va fi numele meu!” Ascultă rugăciunea pe care o înalță slujitorul tău în acest loc (*1Rg* 8,27-29).

Prin urmare,

> sanctuarul nu este construit pentru că Israel vrea să țină prizonieră prezența Celui Veşnic, ci tocmai contrariul, pentru că Dumnezeu cel viu, care a intrat în istorie, care a călătorit împreună cu poporul său ziua în nor şi în foc în timpul nopții (cf. *Ex* 13,2), vrea să dea un semn al fidelității sale şi al prezenței sale pururi actuală în mijlocul poporului său. Aşadar, templul va fi nu casa construită de mâinile oamenilor, ci locul care dă mărturie despre inițiativa aceluia care îşi construieşte singur casa[2].

Această realitate este evidențiată şi de cuvintele profetului Natan ce se adresează regelui David: „Aşa spune Domnul: «Oare tu îmi vei zidi o casă în care să locuiesc eu? Domnul îți va zidi ție o casă»” (*2Sam* 7,5).

Această profeție devine realitate prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, devenit noua locuință a Celui Veşnic printre noi, oamenii. În acest nou templu, trupul lui Cristos, Dumnezeu realizează noua alianță cu poporul noului legământ. Trupul lui Cristos, în care „locuieşte toată plinătatea dumnezeirii trupeşte” (*Col* 2,9), devine sanctuarul în care toți oamenii se pot întâlni cu Dumnezeu. Dacă am afirmat că, potrivit tradiției vechi biblice, inițiativa construirii templului îi aparține iubirii lui Dumnezeu față de poporul constituit şi consacrat de el, cu atât mai mult, putem spune acesta despre economia noii alianțe.

Cristos, trimisul Tatălui, Dumnezeu întrupat pentru noi, este templul nou, sanctuarul noii şi veşnicei alianțe (cf. *Evr* 8). Biserica, ce este sacramentul şi imaginea lui Cristos, dezvăluie că inițiativa îi aparține lui Dumnezeu care „ne-a iubit mai întâi” (*1In* 4,19). În Cristos prezent şi activ în Biserică prin acțiunea Duhului Sfânt, Dumnezeu vrea să locuiască în noi, să facă din noi templul său, din mădularele noastre, sanctuarul

---

[2] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU PASTORALA MIGRANȚILOR ŞI ITINERANȚILOR, *Sanctuarul, amintire, prezență şi profeție a lui Dumnezeu cel viu*, 4.

Duhului Sfânt, după cum afirmă sfântul Paul: „Oare nu ştiţi că sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi? Dacă cineva distruge templul lui Dumnezeu, şi Dumnezeu îl va distruge pe el. Căci templul lui Dumnezeu, care sunteţi voi, este sfânt” (*1Cor* 3,16-17). Acelaşi Apostol afirmă: „Da, noi suntem templul Dumnezeului celui viu, aşa cum Dumnezeu a spus-o: « În ei voi locui şi printre ei voi umbla şi voi fi Dumnezeul lor, iar ei vor fi poporul meu»” (*2Cor* 6,16).

Din cele amintite mai sus putem să ne dăm seama că existenţa Bisericii nu este o lucrare pur umană, nu este rodul pur şi simplu al trupului şi al sângelui (cf. *In* 1,13), ci este o iniţiativă ce vine „de sus” (cf. *In* 3,3). O iniţiativă gratuită şi surprinzătoare a iubirii divine trinitare, ce precede întotdeauna răspunsul iubirii şi acţiunii umane.

3. Răspunsul creştin la iniţiativa divină

Biserica, ce există ca rod al iniţiativei iubitoare a lui Dumnezeu faţă de oameni, revelează lucrarea şi prezenţa eficientă a iubirii divine, ascunsă sub semnele istoriei. Biserica voită şi constituită de Dumnezeu pentru mântuirea lumii este locul prezenţei şi al acţiunii misterioase a lui Dumnezeu între oameni.

În cazul în care constatăm că Biserica este deţinătoarea misterului iubirii divine faţă de oameni, se cere să ne apropiem şi să intrăm în ea în spirit de reverenţă şi de adoraţie sinceră şi profundă. În ea suntem învăluiţi şi cufundaţi în misterul iubirii lui Dumnezeu care s-a revelat şi se dăruieşte oamenilor. Suntem uimiţi în faţa unei iubiri atât de mari din partea lui Dumnezeu şi simţim nevoia de a răspunde la această iubire dumnezeiască cu iubirea sinceră a inimilor noastre copleşite de iubirea revărsată de Duhul Sfânt în ele.

Primul mod de a corespunde darului primit de la Dumnezeu pentru Biserica sa este cel de a ne minuna şi a adora iniţiativa divină faţă de noi. Adorând şi contemplând misterul iubirii divine prezent şi activ în istorie, devenim capabili să intrăm sub înrâurirea lui şi să ne lăsăm copleşiţi şi transformaţi de acesta.

Iniţiativei iubitoare a lui Dumnezeu i se poate răspunde prin laudă şi mulţumire. Dacă suntem conştienţi că Dumnezeu ne-a iubit din veşnicie şi ştim să apreciem darurile oferite de el din proprie iniţiativă, atunci inima va deveni sensibilă la dovezile de iubire divine şi gura ni se va deschide spre a-l lăuda pe Dumnezeul atâtor binefaceri revărsate asupra noastră din nesfârşita lui bunătate şi milostivire: „Lăudaţi-l pe Domnul, pentru că este bun, pentru că veşnică este îndurarea lui” (*Ps* 136,1). La lauda izvorâtă dintr-o inimă uimită de iubirea infinită divină se va asocia

în mod firesc mulțumirea creştinului pentru binefacerile primite. Dar nu numai atât, viața însăşi a creştinului va deveni în unire cu Cristos o jertfă de mulțumire şi de laudă adusă lui Dumnezeu, conform îndemnului sfântului Paul: „Vă îndemn, fraților... să vă oferiți trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă şi plăcută lui Dumnezeu: acesta este cultul vostru spiritual" (*Rom* 12,1). Lauda şi aducerea de mulțumire ajung la gradul cel mai înalt de manifestare în jertfa unică şi perfectă a crucii lui Isus Cristos cu care creştinul îşi uneşte propria viață.

Biserica, ce este semnul evident al inițiativei iubitoare a lui Dumnezeu față de omenire, este şi locul unde creştinul se simte şi se lasă iubit de Dumnezeu şi-şi manifestă bucuria iubirii sale, rod al prezenței Duhului Sfânt, lăudându-l şi mulțumindu-i lui Dumnezeu. Viața creştinului, înțeleasă şi trăită astfel în relație cu darurile primite de la Dumnezeu, dobândeşte o dimensiune nouă, cea contemplativă. El va trăi această viață atât în cadrul bisericii la celebrările liturgice, cât şi în toate celelalte circumstanțe ale vieții.

Creştinul ce a înțeles realitatea Bisericii ca o manifestare a iubirii salvifice a lui Dumnezeu față de omenire nu se va limita numai la adorarea lui Dumnezeu, la preamărirea lui prin laudă şi aducere de mulțumire, ci se va angaja personal să-l imite pe Dumnezeu ce şi-a aşezat cortul său în mijlocul oamenilor pentru a le oferi mântuirea. Angajamentul lui va consta în a deveni solidar cu toți oamenii, cu durerile şi bucuriile lor, asemenea lui Cristos care s-a făcut tovarăşul nostru de drum spre casa Tatălui. Îl va imita pe Dumnezeu în iubirea sa binevoitoare şi dezinteresată față de oameni, îi va iubi pe oameni cu însăşi iubirea divină revărsată în inima sa prin Duhul Sfânt ce i-a fost dăruit şi va deveni, la rândul său, un templu al gloriei lui Dumnezeu. Zidit pe Cristos, „piatra unghiulară" (*1Pt* 2,5), se va uni cu ceilalți frați în solidaritate creştină, pentru a deveni împreună „pietre vii" (*1Pt* 2,4) ale noului templu construit de Cristos, sfânta Biserică. „Angajarea caritativă pentru promovarea demnității umane, a dreptății şi a păcii"[3] va fi semnul distinctiv al apartenenței sale la Cristos şi la Biserica sa.

4. Biserica, loc sacru al prezenței divine

După cum ne dezvăluie revelația, „Dumnezeu este iubire" (*1In* 4,8). Acest Dumnezeu întreit, Iubire veşnică, acționează conform identității:

---

[3] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU PASTORALA MIGRANȚILOR ŞI ITINERANȚILOR, *Sanctuarul, amintire, prezență şi profeție a lui Dumnezeu cel viu*, 8.

„Cu o iubire veşnică te-am iubit” (*Ier* 31,3). Iubirea sa faţă de oameni, o dată dăruită, nu şi-o mai retrage, în ciuda tuturor infidelităţilor şi păcatelor oamenilor. Locul în care el dovedeşte şi astăzi iubirea sa fidelă este biserica lui Cristos. Această biserică devine „semnul prezenţei divine, locul mereu nou al actualizării alianţei oamenilor cu Cel Veşnic şi între ei”[4]. Prin biserică, comunitatea credincioşilor devine conştientă că în Cristos este „neam ales, preoţie împărătească, popor sfânt” (*1Pt* 2,9), popor ce-i aparţine lui Dumnezeu şi în care el locuieşte şi acţionează. Această idee este bine reliefată de sfântul Paul care scrie:

Prin urmare, nu mai sunteţi străini şi venetici; dimpotrivă, sunteţi concetăţeni ai sfinţilor şi casnicii lui Dumnezeu, clădiţi pe temelia apostolilor şi profeţilor, cu Isus Cristos ca piatră de boltă. În el se leagă tot edificiul şi se înalţă ca templu sfânt în Domnul. Tot în el sunteţi clădiţi şi voi, ca, prin Duhul, să deveniţi o locuinţă a lui Dumnezeu (*Ef* 2,19-22).

Dacă suntem „casnicii lui Dumnezeu”, înseamnă că Dumnezeu locuieşte cu noi, ba chiar în inimile noastre, şi ne transformă în temple vii ale prezenţei şi acţiunii sale iubitoare salvifice. Biserica alcătuită din pietre vii ce sunt creştinii devine locul prezenţei şi acţiunii misterioase a Duhului Sfânt. Creştinul ce ia contactul cu Biserica ia contactul cu Spiritul Sfânt oferit de Cristos cel înviat şi este îndemnat să se lase transformat şi purtat de acţiunea lui spre gloria Tatălui. Procedând astfel, adăpându-se din izvorul invizibil al apei vii, este transformat, la rândul său, în izvor de apă vie ce se revarsă în marea moartă a omenirii şi-i dăruieşte viaţa divină.

Duhul Sfânt, penetrând mădularele trupului lui Cristos, face din Biserică un sanctuar viu a lui Dumnezeu, un loc al prezenţei şi al acţiunii sale mântuitoare. Această idee o găsim exprimată astfel de Conciliul al II-lea din Vatican:

Mai ades, Biserica este numită zidirea lui Dumnezeu (cf. *1Cor* 3,9). Acest edificiu primeşte diferite denumiri: este casa lui Dumnezeu (cf. *1Tim* 3,15), în care locuieşte familia sa; este locuinţa lui Dumnezeu în Duhul (cf. *Ef* 2,19-22); „cortul lui Dumnezeu între oameni” (*Ap* 21,3); şi, mai ales, templul sfânt în care sfinţii părinţi îl văd şi îl laudă reprezentat în sanctuarele de piatră, şi care, în liturgie, este asemănat pe bună dreptate cu cetatea sfântă, noul Ierusalim. Într-adevăr, în ea alcătuim pe acest pământ, ca pietre vii, un templu spiritual (cf. *1Pt* 2,5) (*LG* 6).

---

[4] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU PASTORALA MIGRANŢILOR ŞI ITINERANŢILOR, *Sanctuarul, amintire, prezenţă şi profeţie a lui Dumnezeu cel viu*, 9.

În această casă, locuință şi cort a lui Dumnezeu, Duhul acționează într-un mod privilegiat prin cuvântul divin adresat credincioşilor de el convocați. Cuvântul lui Dumnezeu prezent în biserică confirmă credincioşilor fidelitatea sa, îi luminează, indicându-le drumul ce trebuie parcurs, îi mângâie şi-i susține în încercările vieții cotidiene. Acelaşi cuvânt divin îi solicită pe credincioşi să se angajeze la evanghelizare şi catehizare în ambientul familiei şi al societății în care trăiesc şi lucrează.

Biserica este locul privilegiat al întâlnirii personale a lui Dumnezeu cu creştinii prin sfintele sacramente. Sacramentele „în care cuvântul îşi găseşte cea mai densă şi eficientă actualizare”[5] sunt Reconcilierea şi Euharistia. Sacramentele

> nu sunt rituri ce se repetă, ci evenimente ale mântuirii, întâlniri personale cu Dumnezeul cel viu, care prin Duhul îi atinge pe toți cei ce se îndreaptă spre el înfometați şi însetați de adevărul şi de pacea sa. Prin urmare, atunci când se celebrează un sacrament într-un sanctuar, nu „se face” ceva, ci este întâlnit Cineva, ba, mai mult, este cineva, Cristos, care, prin harul Duhului, se face prezent pentru a ni se comunica şi a ne schimba viața, inserându-ne tot mai mult într-o manieră rodnică în comunitatea alianței, care este Biserica[6].

Prin sacramentul Reconcilierii creştinul ce a fost infidel iubirii divine este chemat să se întoarcă la Tatăl ceresc cel îndelung răbdător şi „bogat în milostivire” (*Ef* 2,4)[7] şi să experimenteze îmbrățişarea lui iertătoare şi tandră. Sacramentul Spovezii, care „este mijlocul de a-l sătura pe deplin pe om cu acea dreptate ce provine de la Răscumpărătorul însuşi”[8], va constitui o oportunitate de a vedea cât de minunată este pacea divină. Această experiență îl va determina pe creştinul convertit să se angajeze la o relație nouă cu Dumnezeu ce l-a iertat şi să arate înțelegere şi iertare față de semenii care i-au greşit.

Reconciliat cu Dumnezeu şi cu sine, prin sacramentul Spovezii, şi dispus să trăiască în armonie cu semenii săi, creştinul înaintează spre altarul Domnului spre a face o nouă experiență spirituală: întâlnirea cu Cristos prin sfânta Euharistie.

---

[5] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU PASTORALA MIGRANȚILOR ŞI ITINERANȚILOR, *Sanctuarul, amintire, prezență şi profeție a lui Dumnezeu cel viu*, 11.

[6] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU PASTORALA MIGRANȚILOR ŞI ITINERANȚILOR, *Sanctuarul, amintire, prezență şi profeție a lui Dumnezeu cel viu*, 11

[7] IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Dives in misericordia* (30 noiembrie 1980), 1.

[8] IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Redemptor hominis* (4 martie 1979), 20.

Euharistia, eveniment de har în care „este cuprins tot binele spritual al Bisericii” (*PO* 5), însuşi Cristos cel glorificat, îl transformă pe creştin într-un templu sfânt şi-l abilitează să devină un „cristofor” asemenea sfintei Fecioare Maria. Creştinul în care locuieşte Cristos este invitat să se lase transformat de acesta într-un „alter ego Christi”, într-un dar oferit lui Dumnezeu şi oamenilor asemenea lui Cristos.

Primind prin Euharistie o transfuzie de sânge divin, inima creştinului este dilatată de focul divin adus de acest sânge dumnezeiesc, pentru a-i putea îmbrăţişa în raza de acţiune a iubirii creştine pe toţi oamenii asemenea lui Isus. Inima creştinului ce l-a primit pe Isus euharisticul, „rănită” de iubirea lui, nu mai poate fi insensibilă la necesităţile semenilor săi şi revarsă torentul focului sfânt al iubirii divine peste cei însetaţi de iubirea lui Dumnezeu, devenind un îndrăgostit de oameni pentru care este în stare să-şi dea viaţa asemenea Maestrului său, Cristos.

Cel care s-a hrănit cu Cristos, „pâinea cea vie care s-a coborât din cer” (*In* 6,51), poate deveni, la rândul său, „pâine” ce se frânge pentru viaţa lumii, iar viaţa sa să devină o viaţă euharistică prin care „îl laudă pe Tatăl «prin»Isus, dar îl laudă şi «în» Isus şi «cu» Isus”[9].

Creştinul ce îl primeşte pe Cristos în Euharistie şi are „curajul” să se lase transformat de acesta poate deveni „bun ca pâinea caldă” ce îl hrăneşte pe cel înfometat. Poate ajunge la performanţa de a se spune despre el, după o expresie tipic românească: „acest om este pâinea lui Dumnezeu”. Expresia românească „pâinea lui Dumnezeu” pare să spună cât de bine au înţeles românii efectul minunat pe care îl poate produce Euharistia în viaţa creştinilor care se împărtăşesc cu Cristos euharisticul.

A ajunge torent de iubire ce se revarsă asupra omenirii însetate de adevărata iubire divină asemenea sângelui lui Cristos, care se revarsă asupra omenirii pentru a o spăla de păcate şi pentru a o hrăni şi a o întări spre a trăi din plin viaţa divină; a ajunge „bun ca pâinea caldă”, ba chiar „pâinea lui Dumnezeu”, este cea mai frumoasă invitaţie pe care Cristos ne-o face prin Euharistie. A asculta chemarea sa; „Veniţi la mine, toţi cei osteniţi şi împovăraţi, şi eu vă voi da odihnă. Luaţi jugul meu asupra voastră... căci jugul meu este plăcut, iar povara mea este uşoară” (*Mt* 11,28-30); „Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul meu” (*Mt* 26,26); „Cine mănâncă trupul meu şi bea sângele meu are viaţa veşnică” (*In* 6,54), înseamnă a avea „viaţă din belşug” (cf. *In* 10,10), a avea o viaţă împlinită, o viaţă trăită la maximumul posibilităţilor umano-creştine. Cine îşi

---

[9] IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Ecclesia de Eucharistia*, 58.

doreşte oare mai mult decât a avea o viață împlinită? Împlinirea ne este oferită de Cristos dacă îl primim în sfânta Euharistie, dacă îi permitem să ne transforme în el însuşi, aşa cum organismul nostru uman transformă alimentele primite în energie vitală pentru el însuşi.

Biserica este locul de întâlnire cu Cristos ce ne poate da viața cea adevărată, viața din belşug, viața veşnică pe care o dorim atât de mult fiecare. Biserica rămâne nu numai semnul şi locul prezenței lui Dumnezeu între oamenii, ci şi în favoarea oamenilor, adică locul prezenței eficiente. Locul prezenței ce iradiază lumină pentru cei ce sunt însetați de dorința de a descoperi adevărul; or, aici se proclamă adevărul total şi ultim: „Eu sunt adevărul” (*In* 14,6), „Eu sunt lumina lumii. Cine mă urmează nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții” (*In* 8,12).

Biserica este locul de unde se revarsă asupra omenirii viața autentică, viața pe care şi-o doreşte omul, viața care să înfrunte moartea şi s-o învingă. Or, Cristos este „viața” (*In* 14,6) ce a venit în lume tocmai pentru ca lumea să aibă viață prin el, „să aibă viață şi s-o aibă din belşug” (*In* 10,10), adică viața veşnică. Dar nu numai atât. Cristos nu numai că se revelează ca fiind viața, ci o şi oferă; mai întâi, prin jertfa sa pe cruce, iar apoi, prin sfânta Euharistie. El, ca păstor bun ce este, „îşi dă viața pentru oile sale” (*In* 10,11), pentru a le elibera din ghearele Satanei. Apoi le hrăneşte cu trupul şi sângele său din Euharistie, pentru a putea trăi viața din plin şi pentru a putea învinge chiar şi moartea. „Eu sunt pâinea vieții... Eu sunt pâinea cea vie, care s-a coborât din cer. Dacă mănâncă cineva din această pâine, va trăi în veci... Cine mănâncă trupul meu şi bea sângele meu are viața veşnică şi eu îl voi învia în ziua de apoi” (*In* 6,48-54).

Prin Biserică, credinciosul poate dobândi tot ceea ce îşi poate dori legitim conform naturii sale de creatură inteligentă şi liberă ce simte în interiorul său dorința după realizarea sa plenară. Omul vrea să se elibereze de orice rău, de orice suferință şi să aibă parte de o viață fericită pentru totdeauna. Cristos prezent în Biserica sa îi poate satisface această dorință profundă, propunându-i învățătura sa şi mijloacele eficiente pentru a o putea urma.

Cristos propune calea sa pentru a putea evita irosirea şi pierderea vieții şi trăirea ei din plin. Propune lepădarea de sine şi purtarea cu răbdare şi încredere pe urmele sale a crucii personale. „Dacă cineva vrea să vină după mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea în fiecare zi şi să mă urmeze. Căci cine vrea să-şi salveze viața, o va pierde, cine, însă, îşi va pierde viața pentru mine, acela o va salva” (*Lc* 9,23). A înțelege ce înseamnă lepădarea de sine şi acceptarea şi purtarea crucii zilnice deja

înseamnă a te elibera de suferință şi a duce o viață liniştită. Dacă orgoliul personal, dorința de dominare, de posesie a bunurilor şi a persoanelor, de satisfacere nestăvilită a plăcerilor instinctuale îi produc omului cele mai mari suferințe, propunerea lui Isus de lepădare de sine, de renunțare la orgoliul propriu şi la dorința de realizare personală în afara planului lui Dumnezeu constituie soluția cea mai bună şi eficientă pentru a scăpa de suferință. Cine nu mai trăieşte pentru sine, ci pentru Dumnezeu şi pentru semeni, înseamnă că a înțeles învățătura dată de Isus prin cuvintele şi modul său de a trăi viața sa pământească. Numai în lumina modului cum a trăit Isus propria sa viață putem înțelege cuvintele sale: „Dacă cineva va încerca să-şi salveze viața, o va pierde" (*Lc* 17,33). „Cine îşi iubeşte viața, o va pierde" (*In* 12,25). „Cine ține la viață, o va pierde" (*Mt* 10,39). Expresiile folosite de Isus arată că cine va voi să trăiască pentru sine în mod egoist propria viață, fără a se oferi pe sine lui Dumnezeu şi semenilor, îşi va irosi viața, o va pierde, adică nu se va realiza. Va avea soarta bobului de grâu care nu acceptă să moară pentru a da roade şi viață şi aceea a bogatului petrecăreț ce nu a avut milă de Lazăr cel sărac (cf. *Lc* 16,19-31). „Pierderea" vieții, conform expresiei lui Isus, garantează salvarea ei. „Cine, însă, îşi va pierde viața pentru mine, acela o va salva" (*Lc* 9,24); „iar dacă cineva o va pierde, o va păstra" (*Lc* 17,33), „cine îşi urăşte viața în lumea aceasta o păstrează pentru viața veşnică" (*In* 12,25). Conform modului de a vorbi al lui Isus, exprimat în citatele anterioare, a „pierde viața" pentru el şi pentru evanghelie înseamnă a o dărui conştient, a o trăi şi a o valorifica la maximum, pentru că numai dăruind-o nu se pierde, iar tot ceea ce nu este dăruit se pierde iremediabil. Bobul de grâu, dacă acceptă să moară, aduce rod bogat, dacă nu, rămâne singur, adică se pierde. Cine îşi dăruieşte viața aceasta scurtă, trecătoare lui Dumnezeu şi semenilor o păstrează pentru viața veşnică, aşa cum ne asigură Isus.

Cunoaşterea programului de viață propus de Isus în Predica de pe Munte şi îmbogățit, dezvăluirea modului în care Isus şi-a trăit viața, adică relația sa cu Tatăl ceresc şi cu oamenii în acelaşi cadru ecleziastic, oferirea darului sacramentelor întemeiate de Cristos spre sfințirea oamenilor în comunitatea credincioşilor convocați de Duhul Sfânt arată cu prisosință că Biserica este cu adevărat locul privilegiat în care Dumnezeu este prezent şi activ în lume.

Această prezență şi acțiune misterioasă şi minunată a lui Dumnezeu în lume prin Biserică este un semn de speranță neclintită pentru omul de astăzi şi pentru cel de mâine.

5. Biserica, speranța omenirii

După succinta tratare a unor aspecte teologico-spirituale legate de cadrul bisericii, aş dori să închei cu câteva gânduri ce consider că sunt în consonanță cu reflecțiile inițiale.

Aş dori să mă refer la faptul că, de multe ori, clădirea bisericii apare fie sub forma unei corăbii, fie sub forma unei cruci. Faptul că edificiul bisericii apare ca o corabie ne poate duce cu gândul atât la arca lui Noe, cât şi la barca lui Petru. Dacă ne duce cu gândul la arca lui Noe, ne aminteşte că aceasta este şansa oferită oamenilor de a fi salvați de la moarte, de la moartea cea veşnică. Cine descoperă că Biserica este arca de salvare pregătită de Dumnezeu şi refuză conştient să se îmbarce în ea înseamnă că refuză propria salvare, înseamnă că iubeşte moartea veşnică şi va avea parte de aceasta.

Atunci când forma clădirii bisericii ne duce cu gândul la barca pescarului Simon Petru, ne amintim că din aceasta Isus a predicat mulțimii şi a săvârşit pescuirea minunată. Acum, în barca Bisericii, al cărui cârmaci vizibil este Petru, Cristos continuă să învețe popoarele şi să arunce mrejele pentru a pescui în valurile învolburate ale societății noastre oameni din toate popoarele, rasele şi limbile. Întrucât pescuirea nu este una obişnuită, ci una specială, pentru că nu pot fi pescuiți decât aceia care se lasă prinşi de mreaja lui Cristos, apare necesitatea de a ne predispune să fim pescuiți în mod minunat de Isus, adică scoşi din oceanul păcatului şi al morții şi salvați, duşi la limanul vieții veşnice.

În situația în care clădirea bisericii apare sub forma unei cruci, imaginația şi gândul ne poartă inevitabil la crucea lui Cristos. Dacă crucea lui Cristos este pomul vieții, semnul iubirii fidele a lui Dumnezeu față de oameni, iubire dusă până la sacrificiul total, şi unica mândrie şi speranță pentru creştin, înseamnă că biserica construită în formă de cruce este pentru creştin locul unde este introdus în misterul crucii lui Cristos.

Intrarea într-o biserică sub formă de cruce poate însemna introducerea în misterul pascal al lui Isus ce se celebrează în sfintele sacramente. Participarea la sfânta Liturghie, la jertfa tainică de pe cruce a lui Cristos pentru salvarea lumii, poate să-l predispună pe creştin să accepte propria cruce şi s-o poarte pe urmele Maestrului său. Intrarea în misterul crucii înseamnă intrarea în misterul iubirii fidele a lui Cristos, trăită până la sacrificiul suprem. Înseamnă deschiderea şi disponibilitatea totală la planul salvific al lui Dumnezeu. Înseamnă angajarea plenară în Cristos şi cu Cristos la sfințirea şi mântuirea omenirii. Înseamnă a dovedi prin propria viață că Dumnezeu continuă cu fidelitate neştirbită opera sa de salvare a lumii.

Orice biserică, indiferent de mărimea sau arhitectura ei, este pentru oameni un semn al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul lor. Este un semn al fidelității sale față de promisiunile făcute şi pe care continuă să le ducă la împlinire. Este o invitație continuă adresată oamenilor de bunăvoință să accepte darul iubirii sale salvifice.

Biserica este şi va fi barca de salvare a celor ce cred în iubirea milostivă a lui Dumnezeu şi se refugiază în ea. Istoria ei de două milenii ne dovedeşte evident că profeția lui Cristos: „Porțile iadului nu o vor birui" (*Mt* 16,18), este în acțiune şi că va dăinui peste veacuri neînfrântă, chiar dacă valurile năprasnice ale Celui Rău nu vor înceta să încerce să o scufunde.

ROLUL CULTULUI ŞI AL CULTURII ÎN FORMAREA CREŞTINULUI

Lect. dr. pr. Lucian FARCAŞ
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Abordând domeniul important al culturii, Conciliul al II-lea din Vatican începe capitolul despre *promovarea culturii* (*Gaudium et spes*, 53-62) referindu-se mai întâi la persoana umană chemată la *adevărata şi deplina realizare* şi doar apoi direct la cultură: „Este propriu persoanei umane să nu-şi poată atinge adevărata şi deplina realizare decât prin cultură, adică prin cultivarea bunurilor şi valorilor naturii. Aşadar, ori de câte ori este vorba despre viața umană, natura şi cultura sunt cât se poate de strâns legate” (*GS* 53). Fiind vorba nu de o *oarecare* problemă a omului, ci de împlinirea lui strâns legată de factorul culturii, trebuie pusă o întrebare referitoare la posibilitățile concrete de valorificare a valorilor culturale în favoarea omului. Viața specifică a creştinului îşi regăseşte momentele culminante de trăire în câmpul sacru, în ambianța liturgică, acolo unde, pe lângă elementele constitutive strict religioase, sunt prezente şi acționează o gamă largă de elemente ale culturii, în primul rând, cele ale artelor: valorile literare ale cuvintelor sacre, valorile artistice specifice arhitecturii, picturii, sculpturii, muzicii, retoricii etc. Din punct de vedere teologico-etic, este important de subliniat faptul că întâlnirea rodnică dintre omul chemat la împlinire şi valorile culturale, înainte de toate, cele specifice mediului său religios, constituie un domeniu de responsabilitate creatoare cerută atât din partea comunității de credință din care face parte, cât şi din partea propriului interes pentru *formarea* şi *dezvoltarea* propriei personalități umane şi creştine.

Aceasta ridică în continuare probleme legate de competențele proprii ale comunității şi ale individului de a *recepta, evalua şi transpune în viață* valorile culturale menite să contribuie la edificarea vieții de credință a comunității şi, totodată, la profilarea personalității creştine a fiecărui credincios. În cele ce urmează, vor fi prezentate şi reflectate în contextul eclezial local câteva aspecte privind şansele concrete, practice, prin care misiunea de evanghelizare a Bisericii poate avea loc prin procesul de educare în mai multe domenii: şcoala şi învățământul religios, comunitatea parohială şi cateheza, comunitatea şi liturgia, creştinul şi

practica religioasă privată[1]. Expunerea ideilor legate de medierea unei întâlniri dintre omul contemporan şi valorile frumosului prelucrează şi adaptează accente noi din cadrul didacticii religiei orientate spre o apropiere de valorile credinţei, respectiv ale religiei, pe căile estetice. Despre o educaţie estetică este vorba şi în literatura şcolară didactică mai recentă. În mod regretabil, acestea păstrează o tăcere cvasi-totală în privinţa valorilor culturale, şi, de aceea, şi estetice, ale credinţei şi vieţii creştine[2].

1. Căi de acces la valorile religioase – perspective didactice estetice[3]

> Interesul faţă de mesajul biblic se stinge atunci când nu există nici un interes faţă de adevărul său dramatic... Despre ceea ce înseamnă obligativitate şi „vestire a evangheliei”, se poate vorbi în mod serios numai atunci când fiecare devine *el însuşi* textul mesajului, adică atunci când acesta încearcă să-l reconstituie cu toată fiinţa sa (342).
>
> Procesul de transmitere, de prezentare şi de edificare a evangheliei şi diferitele sale forme... ajung în centrul interesului, şi ştiinţele de raportare ale acestui nou drum... sunt estetica şi semiotica (342).

Există o profundă asemănare între artă şi religie. Ca şi arta, religia prezintă şi creează experienţe profunde care se leagă în cea mai mare parte de realitatea existenţei oamenilor şi a lumii în care trăiesc ei. Din acest motiv, atitudinea faţă de bogăţiile constitutive ale realităţii religioase are loc, în primul rând, nu prin cunoaştere, printr-un efort specific intelectual şi raţional, ci prin *experienţa* – înţeleasă ca *trăire* –

---

[1] Ca suport bibliografic pentru cele ce urmează, au fost folosite următoare: J. KUNSTMANN, *Religionsdidaktik – Eine Einführung,* Francke, Tübingen – Basel 2004, 342-355: „Ästhetische Zugänge zur christlichen Religion”; G. HILGER: „Ästhetisches Lernen”, în G. HILGER – S. LEIMGRUBER – H.G. ZIEBERTZ, ed., *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf,* Kösel, München 2001, 305-318; IOAN PAUL AL II-LEA, *Scrisoare către artişti*, Presa Bună, Iaşi 1999; CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, *Pentru o pastorală a culturii*, Presa Bună, Iaşi 1999.

[2] Se poate consulta în sensul acesta: S. CRISTEA, *Dicţionar de Pedagogie,* Litera Educational, Chişinău 2002, 109-111; IDEM, *Fundamentele ştiinţelor educaţiei. Teoria generală a educaţiei*, Litera Educational, Chişinău 2003, 144-146. Aici apare o singură dată cuvântul *religios* la pagina 145: „Educaţia estetică angajează şi alte conţinuturi specifice care pot fi receptate, evaluate şi dezvoltate creator la nivelul societăţii – *design* specific relaţiilor comunitare de tip cultural, civic, pedagogic, religios”.

[3] Gândurile care urmează au la bază un material din J. KUNSTMANN, *Religionspädagogik. Eine Einführung.* Pagina pentru citate face trimitere la această lucrare şi va fi pusă în textul principal.

care se dobândeşte prin *reprezentări dramatice*. În fiecare experiență de acest gen joacă un rol comun atmosferele, interpretările culturale, convențiile, interesele proprii, atitudinile personale, simțirea momentană a corpului, emoția şi trăirile de mai înainte ale oamenilor. Cercetarea modernă a creierului confirmă această *concomitență* prin descrierea activității cerebrale ca *pattern matching* – comparare complexă a modelelor. Realitatea religioasă se arată şi se deschide pe sine în mod performativ, în imagini, în mod simbolic şi ritual. Astfel, fenomenologia şi estetica devin o cale de acces importantă pentru formele de transmitere a elementelor fundamentale religioase cum sunt pedagogia religiei, cateheza, învățătura religioasă comunitară şi particulară. Ele constituie un ajutor pentru formarea religioasă prin faptul că favorizează o serie de noi forme de acces ale pedagogiei religiei la valorile religioase. Aceste idei par să fie marcate la prima vedere de o anumită noutate, dar, de fapt, ele trimit înapoi la strategii arhicunoscute, dar care între timp au fost uitate.

În ultimele decenii, au putut fi constatate fenomene semnificative în modul de a percepe factorul religios. Înmulțirea, privatizarea şi relativizarea religiei printr-o diversitate religioasă şi o gândire funcțională – în mare parte în afara spațiilor religioase clasice, cum sunt lăcaşurile de cult – au trezit din nou întrebarea legată de raportarea religiei la viața concretă a omului, precum şi posibilitatea nemijlocită de a fi experimentată şi trăită de acesta. Experiențe corespunzătoare de surprindere[4], similare mediului religios, sunt prezente prin forța proprie în cadrul religiei – şi asta într-o măsură mult mai mare decât în toate celelalte domenii ale vieții[5]. În formele sale de prezentare şi realizare, religia comunică necondiționate experiențe fundamentale pentru existența omului şi pentru sensul vieții lui. Din acest motiv, ea a fost transmisă mai departe dintotdeauna, cu ajutorul unor mijloace cum ar fi imagini şi spații, acte de cult, jocuri sacre şi participare la misterele sale mai mult decât prin cateheză şi raționalitate discursivă.

Întâlnirea cu elementele specific religioase este legată de simbolizările prin care acestea capătă expresivitate. În momentul în care acestea nu mai sunt prezentate în mod competent şi imitabil şi nu sunt raportate la

---

[4] Experiențe în sensul de uluire, consternare, afectare sau mişcare profund personală.

[5] În trăirea vieții religioase creştine, omul se regăseşte cu toate momentele principale ale existenței sale, începând de la naştere (botez) şi până la moarte (înmormântare religioasă). Aceste evenimente nu pot fi întâlnite cu aceeaşi profunzime şi intensitate în nici un alt domeniu al vieții.

experiența vieții de astăzi[6], didactica religiei, precum şi cateheza comunitară se află într-o dilemă pe care ele singure nu o pot rezolva, dar căreia trebuie să i se spună clar pe nume.

2. Receptarea şi celebrarea elementelor constitutive ale religiei

> Cel care vrea... să explice şi să traducă totul îi degradează pe ceilalți, făcând din ei oaspeți nepricepuți (343).
> Religia se învață astăzi, în primul rând, prin „celebrare" (343).
> Fundamental pentru această propunere [a celebrării] este convingerea că religia poate fi percepută şi totodată învățată doar în cadrul materiei propriei realizări vitale. Religia nu poate fi învățată mai întâi şi numai prin interpretarea documentelor care dau explicații referitoare la apariția ei (343).

Experiența raportată la semnificația existenței umane, uimirea, sensul şi chiar atitudinea față de viață sunt dependente de formarea estetică. Aici, capacitatea de receptare ocupă primul loc. Ele au loc datorită formelor şi reprezentărilor expresive ale valorilor culturale şi, ulterior, ele însele conduc din nou la forme de expresie menite să modeleze mediul înconjurător.

Cu această reflecție, care încearcă să țină cont de logica religiei, este marcată o îndepărtare clară de o didactică religioasă şi de modele catehetice orientate după conținuturi şi probleme, care se limitează la o comunicare cognitivă *despre* religie, în loc să caute tocmai elementele ei constitutive. Ea intenționează să propună o orientare ce ține cont de cei care învață. În cazul acesta, o educație estetică dobândeşte aproape semnificația unei autentice raportări la experiența specifică mediului sacru. A percepe şi a căuta posibilitatea de trăire a conținuturilor creştine nu constituie o nouă concepție, nu vrea să aducă şi să introducă un concept educațional cu totul nou, ci este condiția fundamentală a unei didactici religioase pline de sens pentru ziua de astăzi. În centrul atenției este ideea că experiențele vitale ale omului au loc de fiecare dată din nou şi că din punct de vedere subiectiv nu pot fi prevăzute, însă, cu toate acestea, ele fac să apară conținutul de bază al formei religioase. *Conținuturile* religioase – este vorba, deci, de elemente constitutive ale religiei, şi nu de teme, subiecte sau idei despre religie – trebuie astfel oferite, prezentate şi înscenate, încât să devină posibile experiențe autentice menite să îmbogățească şi, eventual, să corecteze experiențe mai

---

[6] Aşa cum este cazul bisericilor încuiate, înzestrate cu tablouri mediocre din punct de vedere artistic şi unde se folosesc forme de vorbire învechite, cu slujbe greoaie şi plictisitoare, greu de înțeles, şi altele de felul acesta.

vechi. Interesul se îndreaptă către o *didactică a formelor creştine-religioase*, aşa cum a încercat să o facă, de exemplu, didactica simbolurilor. „Folosirea semnelor creştine-religioase, nu tematica lor «în sine», ar trebui să stea în prim-planul unei astfel de predări din cadrul religiei creştine. Textele, cântecele, tablourile şi celebrările, după cum s-a dovedit, trebuie înscenate cvasi-experimental" (343-344).

Aceasta conduce la datoria de a oferi *perceperi* de natură religioasă, respectiv de a le face posibile. *Competenţa* de a percepe şi *capacitatea* limbajului expresiv constituie condiţii necesare pentru favorizarea unei pătrunderi în logica religiei. Acestea, competenţa de receptare şi capacitatea lingvistică de prezentare a conţinutului religios, stau înaintea oricărei orientări de acţiune şi a oricărei critici raţionale. Aceasta înseamnă mai întâi că cei care-i învaţă pe alţii trebuie să dobândească şi să dezvolte o sensibilitate faţă de valorile frumosului, în care se arată şi intră în joc religia. Mai înseamnă apoi că astfel de forme şi procese ale receptării şi experienţelor pot fi realizate prin participare personală şi cooperare creativă. „Pedagogia religiei este dependentă de modul cum este căutată religia creştină, de locul în care ea devine evidentă şi poate fi exersată în mod concret" (344). Acelaşi lucru poate fi spus la fel de bine şi despre cateheză şi alte mijloace ale formării religioase creştine.

Deoarece se ştie că astăzi orice cunoştinţă este legată de structura corporală, că, la rândul ei, condiţia trupească a fiinţei umane este trăită într-un mod cu totul aparte în spaţii şi ambianţe ce aparţin de această structură, „*producerea*" spaţiilor sacre a devenit un termen de bază a orientării religioase-didactice. O astfel de producere poate fi înţeleasă şi în sens figurat, prin parcurgerea spaţiilor sacre, respectiv a mediului specific bisericesc: în primul rând, ca o „vizitare" a evenimentului religios, respectiv ca o participare la acesta. Atenţia poate fi îndreptată în mod asociativ către „şirul de gânduri" legat de tablouri şi evenimente sacre şi mersul concret la biserică şi participarea vie la evenimentele celebrate. Acest exerciţiu este mult mai uşor de înţeles pentru creştinii practicanţi, în timp ce alţii îşi mai pot aminti încă de anii copilăriei, când frecventau Biserica. Mai departe, se poate vorbi de experienţa religioasă legată de vechea temă creştină a *căii* mântuirii. Procesiunile şi pelerinajele au constituit timp îndelungat un element de bază al vieţii religioase. Abstractizarea legată de perceperea simţurilor ca urmare a iluminismului, a emancipării omului modern, a condus, din contră, la o „absenţă de localizare" a experienţei religioase şi la dimensiunea ei interioară invizibilă. Acestea devin şi mai accentuate datorită privatizării de astăzi a vieţii religioase. Astfel, religia devine din zi în zi tot mai invizibilă.

Consecințele ideii despre celebrare în cadrul predării religiei sau a catehezei pot ajunge departe. Aceasta marchează în felul său o îndepărtare de „texte învățate pe de rost” şi face loc la trăiri, la rezonanțe şi la prelucrări proprii. Se poate învăța cu adevărat doar atunci când există şi posibilitatea de a proba la nivel personal ceea ce se învață. Întradevăr, celebrările trebuie proiectate, însoțite şi puse în scenă. Însă, pentru aşa ceva, şi învățământul religios, ca şi cateheza oferă o posibilitate, pentru că au menirea de a produce raportări autentice la religia trăită. Prin urmare, învățământul religios sau cateheza trebuie mai întâi să „viziteze” evenimentele cu caracter sacru, ceea ce ulterior implică şi datoria sau, cel puțin, încercarea liberă de a practica cele văzute. „În cazul acesta, învățământul religios ar fi locul în care sunt probate propuneri de receptare a realității ca viziune comunitară pornind de la tradiția credinței, şi în care loc se fac oferte privind posibilitățile de experiență religioasă ce se adresează tuturor simțurilor” (344-345). Acestea devin o problemă fundamentală a didacticii religiei şi a catehezei tocmai în timpurile caracterizate de „ruperea de tradiție”.

3. Liturgică şi coproducție

Este valabil din ce în ce mai mult faptul că trebuie trezită mai întâi înțelegerea pentru practica religioasă înainte de a avea loc o dezbatere – chiar şi critică – pe seama ei. Din punct de vedere sistematic, aici este locul unde elemente liturgice îşi fac intrarea în orizontul religios-didactic. Aceasta, pentru că, în evenimentul liturgic, receptările şi experiențele fundamentale îşi găsesc chipul lor intensiv (345).

Pentru a găsi religia, nu este necesară o socializare familială anterioară, nu este nevoie nici de martori cu pioasă conştiință de sine, nici de exerciții meditative, şi nici de propria reflecție critică, nu-i necesară nici o experiență a ceea ce este necondiționat şi nici o înțelegere pentru metaforă şi simbol. A merge într-acolo, a face împreună – aceasta ar fi mai întâi totul. Iar dacă este vorba de învățământ, s-ar mai adăuga: schimbul de observații, exprimarea în cuvinte a ceea ce pare să fie străin, râsul de ceea ce pare ridicol, atingerea personală a ceea ce este unic în sine, în sfârşit – acolo unde este atractiv –, fiecare să se probeze pe sine în aproprierea, completarea şi şlefuirea corectă a formelor date dinainte (345).

Dacă religia trebuie căutată, „produsă” şi receptată, ea se leagă aşadar de centrul realizării sale rituale, care constituie totodată expresia sa personală cea mai semnificativă: este legată de cult, adică de slujba religioasă, de adorație şi ritualuri liturgice. „Religia poate fi trăită” în celebrare, aici, în unitatea de viață a conținuturilor rânduite spre a fi învățate, şi nu în cultivarea unei trăiri interioare de natură spiritualistă

sau în transmiterea tradiției, asigurată din punct de vedere al conținutului. Prin aceasta, se ia o atitudine în fața tendinței *excluderii liturgiei din reflecțiile catehetice*[7].

În celebrarea liturgică ies la iveală experiențele principale ele religiei (creştine) într-o formă intensivă din punct de vedere simbolic şi ritual. Aici, ele se descoperă pe sine într-o măsură concentrată cum nu se poate altundeva. Slujba religioasă este „calea simbolică spre viață", ea poartă în sine elementare experiențe umane, dar care rămân adesea greu de pătruns şi care trebuie descoperite[8]. O astfel de deschidere aduce cu sine în mod automat o atenție sporită față de formele de comunicare intensă şi simbolică, aceasta atrăgând spre sine o nouă percepere privind importanța esteticii pentru învățământul religios. Pe lângă aceasta, se vede aici încă o dată cum orientarea de până acum, aproape exclusivă a pedagogiei religioase în cadrul învățământului religios, este o îngustare; ea trebuie să includă biserica şi comunitatea.

Cel care predă religia, aşadar, trebuie să priceapă ceva despre religie; mai exact: despre forma religioasă şi despre folosirea formei religioase. De aceea, forma liturgică nu este mai întâi scop spre care se tinde, ci punctul de plecare al formării religioase. „La începutul religiozității expresive se află acțiunea de cult, celebrarea comunitară a prezentării de sine a credinței" (346).

Didactica liturgică se află cu adevărat în căutarea religiei acolo unde ea permite experiențe personale într-o formă concentrată şi plină de viață. Aici pot fi pătrunse acele procese de acțiune împreună cu alții şi de prezentare personală a religiei, care fac într-adevăr ca religia să fie înțeleasă. Din acest motiv, capacitatea liturgică este competența religioasă prin excelență. Schleiermacher, care privea la fel aceste lucruri, a numit „capacitatea pentru cult" ca fiind scopul oricărei învățături religioase. Pentru inițierea ei, este importantă întotdeauna şi *capacitatea liturgică de reprezentare*. Prin urmare, în centrul acestui punct de vedere nu este o didactică liturgică ce vrea să explice slujba religioasă. Mai mult, este vorba, în primul rând, de o lărgire generală a orizontului didacticii

---

[7] Prin cele afirmate mai sus, se manifestă o atitudine critică față de tendința de a separa învățământul religios redus la informare de natură şcolară-intelectuală de practica religioasă-liturgică. În mod deosebit, este respinsă convingerea celor care consideră că ora de religie de la şcoală poate chiar suplini datoria de a participa la slujba religioasă în zi de duminică sau de sărbătoare.

[8] În sensul de a fi accesibile, deschise, făcute pe înțelesul celor ce participă la evenimentul liturgic.

religioase, care, pornind de la evenimentele liturgice, conduce la căile estetice de acces la religie şi, prin aceasta, la religiozitatea subiectivă.

Liturgica arată cu toată claritatea că educaţia orientată după valorile cultural-estetice nu poate separa între ele receptarea, trăirea, înţelegerea şi evenimentele de prezentare. De fapt, se şi poate recunoaşte că descoperirea liturgicii pentru didactica religioasă de până acum a prevăzut doar o idee de cadru care, de altfel, a ajuns să fie bogată în consecinţe. Mai trebuie aşteptat mult până la elaborarea unor concepte liturgico-didactice ce să fie implementate şi să devină eficace în cadrul învăţământului religios şi al catehezei comunitare. Acestea ar trebui să constituie elemente importante în vederea favorizării de experienţe mistagogice. Cum ar putea să arate o „mistagogie" corespunzătoare, se poate vedea doar în primele contururi şi s-a putut regăsi până acum numai în evaluarea mai recentă a unor forme individuale de prezentare în învăţământul religios[9]. Mai întâi, au ajuns în centrul atenţiei forme alternative de slujbe religioase care, de regulă, sunt proiectate pentru a fi mai aproape de trăirea religioasă, gândite mai puţin pentru procesul strict didactic, şi sunt prevăzute cu un prag de acces mai scăzut decât obişnuita slujbă religioasă din viaţa unei comunităţi.

4. Bibliodramă şi joc religios scenic

> Viaţa este un joc. Nu unul pe care noi l-am putea sau nu l-am putea juca. Ci este unul în care suntem implicaţi. Teza noastră fundamentală este că viaţa, comunicarea, receptarea şi cunoaşterea se prezintă ca joc, ba chiar ca o formă de teatru. Didactica şi metodica, nu numai ale învăţământului religios, ci şi al altor discipline de predare, pot stimula procese de învăţare utile numai atunci când ele corespund jocului vieţii... Este vorba întotdeauna de noi perspective, de noi moduri de a vedea, pentru a percepe viaţa, pentru a o lua de adevărată. Viaţa este adusă pe scenă pentru a o vedea cu alţi ochi (346-347).

Jocul este forma cea mai înaltă care favorizează participarea interioară a omului la experienţele existenţiale ale vieţii. Jocul face plăcere, face posibilă trăirea altor moduri şi perspective de a vedea şi poate conduce la înţelegeri profunde, la schimbări şi la vindecare.

---

[9] Desigur, această constatare are un *impact* mai mare pentru tradiţia învăţământului religios din mediile creştine protestante, unde formele vieţii liturgice au o notă mai săracă în comparaţie cu practicile şi experienţele catolice sau ortodoxe. Cu toate acestea, constatarea respectivă poate fi un semnal de avertizare pentru Biserica locală, în sensul tendinţei de izolare a învăţământului religios sau a catehezei de valorile culturale ce-şi au izvorul în bunurile estetice ale liturgiei.

4.1. Joc scenic

Cea mai clară expresie a raportării față de lume şi față de sine în rândul copiilor este jocul: ei sunt cu totul la obiect, şi în acelaşi timp cu totul la ei înşişi. Fiecare joc este cufundarea prin probe într-o rețea de reguli, de libertăți, pentru a lua atitudine față de aceste reguli, participând la experiența unei desfăşurări pline de tensiune al cărei sfârşit este întotdeauna deschis – chiar dacă acesta depinde în mare măsură şi de propria acțiune în joc. Cel care joacă poate face experiența că nu el însuşi este cel ce acționează, ci că el se regăseşte în mijlocul unui eveniment plin de mister.

Jocul are o natură proprie, independentă de conştiința celor care joacă. Subiectul jocului nu sunt jucătorii, ci jocul ajunge până la urmă să fie prezentat prin cei care joacă. *Orice jucare înseamnă a fi – a ajunge să fii – jucat.* Atracția jocului, fascinația pe care o exercită acesta constau în faptul că jocul ajunge să fie domn peste cei ce joacă (347).

Jocul comunică într-o formă intensivă experiențe principale ale vieții. Viața se lasă înțeleasă, înainte de toate, ca un joc în care oamenii se regăsesc întotdeauna deja dinainte. Un joc adevărat este totdeauna dramatic (teatru, interpretare de roluri, joc terapeutic sau religios). El permite o puternică identificare cu roluri, dar şi cu povestiri şi mituri şi cu potențialul de trăire al acestora. El face posibilă o „înțelegere scenică" şi, prin aceasta, o conştientizare ce pune într-o lumină nouă lumea şi viața proprie şi, de aceea, poate duce la transformări şi reorientări de durată. Din acest motiv, jocul este cu totul altceva decât joaca; poate avea o apropiere clară de experiența religioasă şi, dincolo de aceasta, este fenomenul de bază al formării omului, înțeleasă ca dezvoltare.

„Jocul poate oferi un model pentru toate formele de relații sociale şi concrete, în care sunt realizate spații ale libertății în raportul dintre subiect şi lume. Prin aceasta [jocul], ar fi şi domeniul esențial al educației" (347).

Din principiu, jocul este legat de plăcere, întrucât leagă curiozitatea de tensiune, de experiența trupească, cu încercări proprii şi cu atenție vigilentă. De aceea, este într-adevăr şi o expresie deosebit de importantă pentru învățământ.

4.2. Bibliodrama

Bibliodrama este un loc în care se fac experiențe religioase. Aceste experiențe trebuie proiectate şi înțelese adesea ca nişte contacte mici, liniştite cu spațiul transcendental; experiențele religioase din cadrul bibliodramei sunt trăite ca

> nişte experienţe ale religiozităţii vii dătătoare de sens. Aici, oamenii trăiesc ceva similar cu o „renaştere sufletească” (348).

Mişcarea legată de bibliodramă a început în anii şaptezeci. Ea înţelege textele biblice ca experienţe[10] şi vrea să le desluşească din nou pentru timpul prezent cu ajutorul jocului. Experienţele care se fac aici permit o imitare şi o cufundare în conţinuturi şi scene religioase, care pot fi de o importanţă percepută nemijlocit şi care duc adesea la o mişcare puternică a participanţilor. Apoi, ele se află dincolo de orice prevedere dogmatică, în sensul că nu pornesc mai întâi de la un scenariu bine alcătuit şi precizat din punct de vedere al învăţăturii creştine. Pe de altă parte, trebuie remarcat cum, de-a lungul istoriei creştine, mari teme teologice se construiesc ca de la sine tot într-un astfel de mod mai puţin convenţional.

În cadrul bibliodramei, trăirea întregului trup are o semnificaţie aparte. Aşa cum se întâmplă la teatru, textele biblice ajung la o reprezentare care permite impulsuri spontane şi dezvoltare liberă. De exemplu, la transpunerea scenică a parabolei referitoare la lucrătorii din vie (*Mt* 20), se poate ţine cont de faptul că nu va ieşi în evidenţă în nici un caz recunoaşterea plăţii date fără obligaţie, ci nervozitatea acumulată în urma dezamăgirilor, a supărărilor şi a experienţelor neputinţei. Asemenea celebrării şi didacticii liturgice, bibliodrama este o formă de a corecta modurile unilaterale de abordare şi de înţelegere privind conţinuturile religiei creştine. Ea umple forme religioase cu viaţă nouă şi corectează, de asemenea, orientarea teologiei, puternic îndreptată spre trecut.

Mai întâi şi în cele din urmă, este vorba de prezent – chiar dacă bibliodrama nu este în nici un caz „oarbă în faţa tradiţiei”, ci face chiar ca tocmai tradiţia să fie înţeleasă, dar într-un mod nou. După Gerhard M. Martin, unul dintre protagoniştii săi, ea cunoaşte nu doar forma „dramei” tragice, ci şi pe cea a „comediei divine” şi a „teatrului absurd”. Antje Kiehn a scos în evidenţă în mod deosebit partea dramatică a jocului religios. „Marile momente – spunea Paul Tillich – sunt acele experienţe din cadrul bibliodramei care pot aduce la lumină aspecte ale lui „Dumnezeu întunecat”. Adesea, îşi fac apariţia experienţe disparate şi refulate. Se ajunge în mod repetat la experienţe de transformare personală şi de întrerupere a vieţii anterioare prin experienţa unei identităţi noi. Acestea pot afecta – în sensul de a ataca, a incomoda – siguranţe de natură dogmatică. „În aceste «mari momente» se creează o breşă ce trece prin conştiinţa de fiecare zi” (349). O astfel de experienţă poate fi trăită ca o

---

[10] Aşadar, nu ca o coborâre de date istorice.

trăire existențială, ea poate duce la o mai mare acceptare a propriei vieți şi la o maturizare a persoanei în cauză.

Pentru desfăşurarea unei bibliodrame s-a etalat o anumită schemă. Grupa care vrea să reprezinte un text biblic, aşezată în cerc, începe cu o meditație despre text propus pentru joc – de cele mai multe ori, un fragment mai scurt; apoi se împart rolurile şi începe jocul. Se termină cu o *discuție-dezbatere-analiză* privind trăirile pe care le-au avut participanții, respectiv actorii. Desfăşurarea ca atare a jocului nu poate fi planificată dinainte şi duce adesea la afirmații, la schimbări şi scene noi cu totul surprinzătoare. Se poate întâmpla astfel ca, în cadrul unui joc dintre Isus şi Iuda, Isus să ajungă în defensivă. Pe baza puternicelor posibilități de identificare, actorii se joacă pe ei înşişi, interpretează scenic propriile lor convingeri şi probleme, care adesea sunt inconştiente. Aici se poate ajunge la experiențe de depăşire neaşteptată a unei situații personale anterioare, dar se poate ajunge şi la experiențe de criză, în sensul că experiențe şi practici anterioare ajung acum sub semnul întrebării. Uimitoare este experiența, mai bine zis, constatarea conform căreia nici cel mai liber joc din practica bibliodramei nu se îndepărtează în cele mai multe cazuri de modelul biblic.

4.3. Jocul scenic religios şi semnificația sa pentru învățământul religios

„Jocul nu explică, ci face ca istoria să devină încă o dată istorie. Dacă cineva a experimentat şocul mistic chiar şi numai o singură dată doar bănuind, s-a trezit deja o fărâmă de conştiință. Trezirea conştiinței este începutul transformării” (349).

Ceea ce în lectură, predare sau vestire rămâne o întâmplare străină de momentul concret, în jocul religios poate deveni o experiență religioasă menită să mişte din adânc. „Şocul mitic”, de care vorbeşte Samuel Laeuchli, este momentul conştientizării ce recunoaşte şi descoperă *la sine însuşi* dinamica scenelor religioase şi mitice vechi. Această interesantă experiență poate însemna o afectare, o neliniştire a siguranței proprii, dar şi o schimbare, deoarece a conştientiza constituie începutul oricărei transformări. Ea poate fi trăită ca har, ca minune şi mântuire; asta, pentru că nimic nu-l poate mişca pe om atât de tare cum o face propria-i schimbare. Astfel, pot apărea fenomene de maturizare şi noi forțe ale personalității. Mântuirea şi vindecarea sunt atât de aproape în jocul religios cum nu pot fi întâlnite în altă parte.

Cultul şi jocul religios constituie locuri exemplare pentru experiența religioasă. De aceea, ele au o semnificație de neînlocuit pentru învățământul religios ca şi pentru cateheză. Strânsa legătură dintre jocul

vindecător şi religie este, de altfel, clară şi din punct de vedere istoric: de la cultele misterelor antice şi până la jocurile misterelor medievale, religia a fost mereu reprezentată, a fost pusă în scenă. Şi cultul, şi liturgia sunt jocuri: ritualurile religioase sunt jocuri de cult.

„Adevărata transformare este dăruită. Paradoxul dintre libertate şi ceea ce este dat omului dinainte, discutat în repetate rânduri la nivel teologic şi filozofic, fără a putea fi rezolvat prin prescrieri tradiționale, este atins în joc, devine eveniment” (350). Cu greu se ajunge într-un alt domeniu de viață atât de repede şi cu un efect atât de durabil la schimbări de perspectivă şi la noi experiențe, cum este cazul în jocul ritual. Teme fundamentale existențiale şi religioase, cum ar fi marile aspirații omeneşti, frica, dorința de comuniune şi dorul după schimbare, alături de emoție, care se manifestă ca bucurie de joc şi ca posibilitate de a fi atins în chip nemijlocit, se regăsesc împreună ca un efect cu totul aparte al educației culturale-estetice. Jocul este în aceeaşi măsură fenomen de expresie, precum şi de receptare şi conştientizare.

Ideea principală a jocului poate fi comparată cu experiența existențială a vieții însăşi: mi *se joacă* împreună – însă eu trebuie şi pot din nou să ajung în joc. „Eu nu pot schimba chiar nimic, atunci când vreau. Abia atunci când mi-a devenit clar că singura şansă constă în a şi juca ceea ce deja sunt, abia atunci se poate transforma totul” (350). Miturile, istorisirile vechi şi scenele religioase pot fi înțelese acum ca imagini scenice care desființează mişcătoarele experiențe dintru început ale oamenilor şi care au şi fost scrise şi transmise până astăzi exact din acest motiv. Vechile scene sunt deseori atât de importante, încât uneori ajung doar câteva indicații despre o scenă (clasică, mitologică), pentru a lăsa ca şi alte scene necunoscute să apară din nou în joc. Altcum, adevărurile „istorice” n-ar fi putut explica niciodată lunga lor transmitere şi efectul lor, ce poate fi experimentat până astăzi. Aşadar, ele conferă acces la ceea ce-i mişcă pe oameni, la ceea ce ei nu pot suporta şi adesea nici nu pot privi în mod direct.

Cel care joacă scenele mitice şi religioase, în sensul de experiență *dramatică*, ce poate semnifica o conştientizare prin „somatizarea înțelegerii” (Samuel Laeuchli), face o punte între atunci şi astăzi printr-o trăire ulterioară nemijlocită, şi adesea şi o puternică experiență de comuniune. Dincolo de orice interpretare morală, ies la iveală „perceperi, reacții, sentimente de onoare, participare, ca elemente ale înțelegerii” (350).

Punerea în scenă şi conducerea jocurilor religioase *presupune o formare* şi o *experiență solidă*, totodată, şi o experiență terapeutică, mai departe,

o competenţă atentă în arta punerii în scenă. Aceasta poate fi învăţată. Aici trebuie început de la lucruri mici – cu scene scurte şi cu puţini actori – şi cu introducerea propriei experienţe în joc. La grupurile lipsite de experienţă sunt importante precizările clare, menite să explice textul ce urmează să fie jucat, ca şi modul de interpretare. Jocul poate fi lărgit şi lăsat liber abia atunci când s-a cristalizat la *actori* o anumită siguranţă şi rutină. Indicaţiile date trebuie să fie scurte: ajunge o scurtă introducere în text sau în scenă. Important este schimbul de experienţe din cadrul discuţiei ulterioare, care, de altfel, ar trebui să renunţe la „clarificări" şi să slujească în cele din urmă la comunicarea celor trăite.

5. Practica religioasă personală

O altă grijă foarte importantă a pedagogiei religiei şi a catehezei ar trebui acordată formării unei practici religioase private, care este plauzibilă şi care poate fi imitată în condiţiile de viaţă existente astăzi. Oamenii zilelor noastre, marcaţi în mare parte de tendinţe individualiste, vor dobândi un interes faţă de religie numai în măsura în care pot introduce experienţele şi necesităţile lor religioase şi în practica propriei pietăţii private. În acest sens, interesul faţă de experienţa şi exerciţiul spiritual este pe moment ridicat[11]. „În cazul în care creştinismul este constituit mai întâi din «tradiţii», el a murit deja" (351). Din acest motiv, pedagogia religiei şi cateheza trebuie să cultive acele forme ale comportamentului religios – adică să numească, să profileze şi să ofere orientări – care să poată fi preluate şi practicate în particular de către indivizi.

Acest mod de a vedea este urmarea unui curent din cadrul didacticii religiei orientat după capacitatea de receptare, care consideră exerciţiul simţurilor şi al atenţiei drept condiţii de bază pentru învăţământul religios şi pentru formarea conştiinţei religioase. Ca exemplu, poate fi numită propunerea sugerată de Maria Montessori privind exerciţiul

---

[11] Această afirmaţie nu are în vedere experienţa şi exerciţiul spiritual în cadrul strict religios-liturgic clasic. Este vorba, mai degrabă, de ieşirea sacrului din sanctuarul clasic circumscris de mediul liturgic şi revărsarea lui – inclusiv diversificarea şi împrăştierea lui – în spaţiul considerat tradiţional ca fiind profan. Astfel, multe evenimente de natură artistică sau chiar comercială sunt presărate cu elemente care aparţineau înainte domeniului sacru. Jocul de lumini din cadrul multor spectacole pun în umbră efectul lumânărilor şi candelelor din biserici, maşinile de abur din cadrul aceloraşi spectacole pun în plan secundar tămâierea liturgică şi cădelniţele clasice, la fel pot fi considerate şi corurile spontane de la meciurile de fotbal în contrast cu multe cântări lipsite de vlagă din timpul slujbelor religioase.

tăcerii, care a fost introdus, înainte de toate, în şcolile primare în cadrul învăţământului religios şi care este iubit de către elevi, sau chiar şi spiritualitatea creştină de la Taizé, care se pretează ca formă de practică religioasă nu numai în cadrul unei celebrări trăite intensiv din punct de vedere liturgic-spiritual, ci şi în cel al unor grupuri mai mici aflate nu neapărat în spaţii sacre.

Actele private de natură religioasă pot fi spre binele concentrării, al formării conştiinţei propriei condiţii trupeşti, în general, al perceperii de sine şi al sporirii atenţiei. În faţa puternicei atracţii venite din partea consumului de mijloace de comunicare socială, a prelucrării informaţiilor, a vitezei în circulaţie, a solicitărilor şi locurilor alternante ş.a.m.d., lucrul acesta este valabil pentru un cadru de mare necesitate generală a oamenilor de astăzi[12]. O didactică a practicii religioase private ar fi întotdeauna şi o didactică spirituală.

Atenţia acordată propriului trup este obţinută, înainte de toate, printr-o respiraţie concentrată, ceea ce, la rândul său, este un element de bază al meditaţiei. Meditaţia, care are nevoie de un grad ridicat de exerciţiu, poate fi înţeleasă mai întâi într-un mod destul de secular; altminteri, în echilibrul dinamic dintre încordare şi relaxare, care poate duce la experienţa unei stări armonioase, ea dispune de un fel de graniţă deschisă spre religie, în care deţine o înaltă valoare corespunzătoare experienţei sacrului (aşa este cazul în budism, dar şi în tradiţia călugărească şi mistică a creştinismului). Cel care meditează poate face experienţa extinderii propriului „eu" spre ceea ce nu cunoaşte limite, lucru care se

---

[12] Trebuie semnalată aici nu numai creativitatea şi fantezia producătorilor de reclame publicitare, ci şi dificultatea cu care sunt confruntaţi posibilii clienţi. Se ajunge deseori la „mutări" de valori spirituale surprinzătoare pentru cei care fac dovada unui spirit estetic-critic. Aşa este, de exemplu, însoţirea clipului publicitar pentru „LOGAN" cu renumita bijuterie muzical-religioasă „Halleluja" din oratoriul „Messia" de G.F. Haendel, în timp ce melodii aflate la graniţa cu stilul manelelor şi alte produse mediocre îşi fac intrarea în practica muzicală din unele biserici; melodii consacrate ale cântului gregorian, prelucrate şi uneori adaptate cu indecenţă, constituie atracţia multor cântece gen rock-pop – de exemplu, „Enigma" a lui Michael Creţu şi invocaţiile: „Kyrie, Christe eleison" –, în timp ce în timpul Liturghiei euharistice se cântă pentru „Sanctus" o arie a apostolilor din opera rock „Jesus Christ Superstar" a lui Andrew Lloyd Webber. Interesant este, pe de altă parte, faptul că interpretarea muzicii rock-pop sau compunerea de noi melodii în spiritul muzicii gregoriene – cum o face grupul „Gregorian" sau „Irish Prayers" – are un efect mai benefic pentru hrana cultural-spirituală a tinerilor, decât o au încercările de mediere între muzica uşoară sau populară profană şi practica muzicii în comunităţile parohiale. Dincolo de o analiză mai profundă a acestui fenomen, în practica pastorală nu se face o diferenţiere clară a celebrărilor sacre, strict liturgice, şi a altor manifestări nonformale, dar cu caracter spiritual religios, în afara lăcaşului sfânt.

învecinează cu experienţa religioasă sau se aseamănă cu aceasta. Trecerea către o deschidere a experienţei religioase prin respiraţie rezultă din perceperea personală că *„cineva" mă respiră*. Aceasta poate duce la o percepere intensivă a lumii înconjurătoare, la senzaţia de a fi adăpostit de către ceva/ cineva mai mare, care mă cuprinde binefăcător şi, totodată, poate duce la experienţa unei prezenţe inefabile.

Posibilităţi de comparaţie în domeniul religiozităţii personale şi diferite treceri experimental-religioase se văd şi în forme şi practici ale rugăciunii, care, din cauza caracterului său foarte personal, este apreciată şi practicată dintotdeauna chiar şi de cei sceptici faţă de religie. O didactică a religiei, care se vrea competentă în domeniile religiei şi a experienţei religioase, trebuie să poată prezenta oferte şi ajutoare la acest punct central al creaţiei spirituale, care structurează, îmbunătăţeşte şi ajută la înţelegerea practicii religioase a oamenilor. Aceasta poate începe, pur şi simplu, de la încercarea liberă a poziţiilor la rugăciune, de la meditarea cuvintelor sau de la imitarea textelor de rugăciune care s-au imprimat în perceperea şi memoria personală.

De o practică religioasă individuală aparţine totdeauna şi elementul la care nu se poate renunţa pentru o înţelegere cuprinzătoare a religiei: capacitatea privind propria putere de expresie. Capacitatea religioasă pentru expresie şi comunicare se vede şi în formele religioase genuine de învăţat: didactica simbolului trebuie să fie întotdeauna şi o didactică a simbolizării, formarea liturgică trebuie să fie şi o capacitate liturgică, adică de înscenare liturgică menită să dea expresie evenimentului celebrat. Aceasta înseamnă a iniţia şi promova *competenţe de reprezentare cultual-religioasă*.

> Simbolurile credinţei creştine se lasă intuite în forţa lor vindecătoare şi dătătoare de sens pentru viaţă; numai atunci copiii şi tinerii au învăţat să simbolizeze, când au învăţat să găsească „un limbaj", o expresie pentru ceea ce are importanţă în viaţa lor, pentru ceea ce este semnificativ sau lipsit de sens pentru ei (352).

Încă nu este cunoscut în practică un lucru foarte important de natură religios-didactică, ce trebuie să se lege consecvent de cele afirmate mai înainte: şi anume cel referitor la o *învăţătură despre limbajul religios* (care să înveţe formele de acuză şi laudă, cum se regăsesc, de exemplu, în psalmi, apoi un limbaj privind imnurile şi descrierea poetică) şi la o *didactică a ritualurilor* (care studiază, exersează celebrările şi sensul tradiţiilor religioase şi favorizează mai departe propria competenţă de ritualizare). De altfel, se aşteaptă ca în curând să fie întreprinşi paşi didactici în această direcţie.

6. Didactica religiei între hermeneutică, prezentare şi mistagogie

Didactica religiei are de a face cu religia, cu un fenomen deosebit de variat şi stratificat. Din acest motiv, ea trebuie să lucreze cu strategii diferenţiate şi cu mai multe perspective: cunoaşterea formelor, a afirmaţiilor şi a elementelor de realizare ale religiei (creştine), a aptitudinilor şi atitudinilor religioase ale oamenilor, raportate la practica credinţei sau interpretabile din punct de vedere religios, în sfârşit, formele şi căile iniţierii şi promovării experienţelor şi intereselor religioase. Ea îşi împlineşte cel mai bine menirea atunci când caută cu adevărat religia şi oferă experienţe *religioase*, adică atunci când prezintă oferte de participare la viaţa religioasă autentică. Religia se învaţă prin religie.

Principiul aplicării şi al exerciţiului, care în canonul disciplinelor şcolare nu este constitutiv doar pentru predarea artei, ci pentru toate disciplinele, este subapreciat tocmai în cadrul învăţământului religios, respectiv, nici nu se practică. Pentru aceasta nu există nişte motive clare. Per total, principiul fundamental al pedagogiei religiei trebuie să fie *comunicarea religioasă* în toate formele sale. Aceasta este legată de o înţelegere profundă, de regulă, una emoţională, care se dobândeşte, înainte de toate, prin *folosirea semnelor* (simbolistică, ritual, imaginaţie, etc.) şi prin *„regulile gramatice”* ale religiei. Aşadar, dimensiunea fascinantă şi la fel de misterioasă a religiei poate fi înţeleasă numai atunci când religia însăşi este produsă, experimentată şi reprezentată.

Dacă pedagogia religiei – şi, alături de ea, şi cateheza, dar păstrând fiecare specificul său – vrea să promoveze în sensul arătat mai sus comunicarea valorilor religioase, trebuie să fie competentă înainte de toate la trei niveluri:

a) hermeneutică. Hermeneutica înseamnă înţelegere. Nu doar textele (religioase) trebuie înţelese, adică să fie evaluate şi comunicate, ci şi texturile religioase de care aparţin procese, realităţi şi perceperi religioase, precum şi alte contexte religioase ale vieţii prezente, de exemplu, religia în cultură, exprimări religioase ale tinerilor de azi ş.a.m.d.

b) prezentare. „Fără formulare, adică fără prezentare estetică, religia nu este receptibilă” (354). Din acest motiv, pedagogia religiei are nevoie, în principal, de competenţa punerii în scenă, cel puţin, competenţa de a arăta – de a expune, care face posibilă o participare religioasă la ceea ce este religie şi face totodată ca în acelaşi cadru să poată fi trăită „gramatica religiei”. Aceasta înseamnă o adresare directă religiei însăşi, care, la rândul ei, vrea să se deschidă conform posibilităţilor sale de rezonanţă

implicite, inerente, date de mult. Nu doar Biblia are o didactică proprie, implicită şi un „interes didactic”, ci şi toate celelalte experienţe ale creştinismului închegate într-o anumită formă. Formele religioase sunt forme care redau realitatea, adică sunt performative. De aceea, ele nu trebuie înţelese în nici un caz doar în sensul indicativ sau imitativ. În ele însele, factorul religios ajunge la lumină. Lor le corespunde o estetică în mod corect doar dacă aceasta, estetica, ştie că religia este constituită din forme evocatorii, care produc, de fapt, întotdeauna însăşi realitatea religioasă.

c) mistagogie. Didactica arătării, a *aducerii-în-faţa-ochilor*, a atitudinii faţă de propriile afectări şi a medierii, respectiv a deschiderii practicii religioase, este o artă care nu duce în nici un caz către o zonă cunoscută şi măsurabilă, ci, din contră, spre imposibilitatea de a prevedea propria trăire, spre mister, spre uimire. Astfel, didactica religiei trece întotdeauna la *mistagogie*. Ea este un ghid spre misterul vieţii. Oamenii religioşi – cum ar fi Karl Rahner, Han-Urs von Balthasar, Dorothee Sölle, Jork Zink şi mulţi alţii – arată în repetate rânduri că viitorul creştinismului se află în mistică. Mistica semnifică experienţa cea mai interioară a misterului religios. Ea se bazează pe o experienţă de contopire completă, care face ca lumea să apară într-o nouă interpretare şi care pătrunde cotidianul. Din acest motiv, ea este total altceva decât străină de lume. Cel care face experienţa misterului religios este condus în centrul vieţii.

Conţinuturile religioase cu posibilităţi de apropiere de cele sfinte şi posibilităţile individuale de experienţă, care sunt instructive, se regăsesc împreună indicând, căutând şi participând personal la evenimente şi forme religioase. Aici, ideea despre conţinuturi religioase experimentabile trebuie să fie abordată cu atenţie şi, totodată, cu competenţă şi să fie rânduită spre formarea personală a oamenilor de astăzi. Didactica religiei este o artă.

> Practica religioasă nu mai este doar asigurarea alternativă a unei proprietăţi comune, ci caracterizează mereu şi procesul achiziţiei sale. În mod crescând, va fi vorba despre o muncă „creatoare de structuri”, adică de a ctitori acele ambiente de comunicare în care problemele vitale practice şi căutarea existenţială înzestrată cu religie substanţială să poată veni alături. Simplul recurs la religie substanţială nu mai este suficient astăzi. Aceasta cere din partea teologilor o competenţă hermeneutică ce-i face capabili să fie „alergători de frontieră”. Este vorba de capacitatea de a oscila între elementele constitutive ale tradiţiei creştine, stiluri individualizate de religie şi modele generale de religiozitate culturală şi a produce posibilităţi de raportare cu scopul de a ajunge la perceperea religioasă, la limbajul şi judecata religioasă şi – în condiţii favorabile – la o decizie de credinţă (355).

Concluzie

Deoarece logica religiei îşi găseşte propria expresie în producțiile şi reprezentările proprii, spațiile sacrale, liturgica, jocul religios şi formele religioase private constituie cele mai bune căi pentru înțelegerea ei. Receptarea estetică şi realizarea participatorie fac posibile experiențele religioase, şi astfel, oferă cel mai bine o cale convingătoare de acces la valorile religiei. În acest context, trebuie înțeles rolul formator al culturii în profilarea personalității creştine. Desigur, aici este vorba de o cultură cu profunde rădăcini creştine, capabilă, în acelaşi timp, să păstreze dialogul cu valorile creştine din care să se inspire şi să se îmbogățească continuu. În urma celor prezentate, trebuie recunoscut faptul că nu eforturile de natură morală, înțelese ca inițiativă pur omenească, îl vor face pe creştin capabil să ducă o *viață frumoasă* la nivel personal şi comunitar, să obțină prin strădania sa morală calea de acces la ceea ce este frumos şi, în primul rând, apropierea de Dumnezeu, Izvorul frumuseții. Formarea personalității creştinului deschis spre valorile culturale nu este un proces prin care se ajunge la un punct de sosire care se cheamă *frumusețe meritată*, ci este o artă a educației religioase estetice, care are ca punct de plecare chiar tezaurul credinței comunicat în celebrările religioase.

MUZICA LITURGICĂ – ARTĂ DEVENITĂ RUGĂCIUNE

Pr. Eduard SOARE
Institutul „Musica Sacra” (Roma)

Începând cu civilizațiile primitive şi continuând apoi cu teoriile antice privitoare la *ethos*-ul muzical, înțelegând şi experiența comună contemporană, putem observa cum cântul exprimă sentimente omeneşti: de durere, de bucurie, de iubire. Se pot exprima sentimente şi în alte moduri, de exemplu, prin cuvinte. Dar cuvântul, de multe ori, se rătăceşte în concepte şi pierde din intensitate. Cântând, însă, sentimentele par să rămână mai aproape de realitatea lor pură.

Istoria omenirii este citită de credința creştină în cheie escatologică, ca istorie a mântuirii, dialog de iubire între Dumnezeu şi om. Pe acest *drum* către „veşnicul dialog de iubire”, omul, încă de la originile sale, a găsit în muzică şi în cânt un limbaj privilegiat pentru a realiza comunicarea sa cu Dumnezeu, Ființa supremă. În cânt, el îl ascultă pe Dumnezeu care îi vorbeşte, astfel încât el îi adresează lui Dumnezeu strigătul rugii sale şi îi mulțumeşte pentru binefacerile primite.

În liturgia creştină, cântul şi muzica au avut mereu un rol important, întrucât oglindesc chipul comunității ecleziale care le produce.

Orice experiență artistică îşi are începutul în inefabila Înțelepciune. A adera la acest Izvor de Frumusețe înseamnă a exprima semnificația intrinsecă a oricărei realități şi a oricărui limbaj. Istoria omenirii, marcată definitiv de misterul întrupării Fiului lui Dumnezeu, ne arată – de-a lungul timpului – că există posibilitatea de a tinde spre Transcendent prin „frumusețea” liturgiei Bisericii, înțeleasă ca o „epifanie” şi actualizare a misterului lui Cristos. Liturgia, care este un adevărat „cult în duh şi adevăr”, de toți participat, înțeles şi trăit, este susținută şi de expresiile artistice de credință ale muzicii. De altfel, aşa cum subliniază Constituția liturgică a Conciliului al II-lea din Vatican, muzica nu ocupă un loc periferic sau secundar în cadrul liturgiei Bisericii, nici nu însoțeşte ritul, ci e parte integrantă şi necesară a acesteia (cf. *SC* 112).

> Între liturgie şi muzică a existat încă de la început un raport fratern. Atunci când omul vrea să-l laude pe Dumnezeu, cuvântul nu-i ajunge, căci cuvântul adresat lui Dumnezeu transcende limitele limbajului omenesc. De aceea, cuvântul, în orice epocă, tocmai în virtutea naturii sale, a invocat ajutorul muzicii, al cântului şi al vocii creaturilor însoțite de sunetul instrumentelor.

Liturgia, ca slujire adusă lui Dumnezeu, înseamnă a ne introduce în realitatea despre care vorbesc toate lucrurile create[1].

1. În Sfânta Scriptură

Putem deduce importanța muzicii pentru religia Bibliei din faptul că verbul „a cânta” (împreună cu derivatele sale) este unul dintre cele mai folosite cuvinte în Sfânta Scriptură. În Vechiul Testament îl găsim de 309 de ori, iar în Noul Testament, de 36 de ori. Acolo unde Dumnezeu intră în contact cu omul, simplul cuvânt nu ajunge, căci sunt atinse puncte ale existenței care devin în mod spontan cânt: ceea ce este propriu omului nu-i ajunge pentru a exprima ceea ce doreşte, astfel încât el invită întreaga creație să devină cânt împreună cu el: „Trezeşte-te, gloria mea! Treziți-vă, harpă şi alăută; vreau să trezesc aurora! Te voi lăuda printre popoare, Doamne, îți voi cânta imnuri printre neamuri, pentru că îndurarea ta este mare până la ceruri şi fidelitatea ta până la nori” (*Ps* 57,9-11).

Prima menționare a cântului în Sfânta Scriptură se află în textul imediat următor trecerii Mării Roşii. Poporul lui Israel, eliberat definitiv din sclavie, a experimentat într-un mod miraculos puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Mulțumirea poporului evreu care a participat la evenimentul fundamental al mântuirii se exprimă în cânt: „Să-i cântăm Domnului, căci strălucită este biruința sa: a aruncat în mare calul şi călărețul. Domnul este puterea şi tăria mea: el a devenit mântuirea mea” (*Ex* 15,1-2). Un cânt plin de bucurie, pe care îl repetăm şi noi în celebrarea Vigiliei pascale, amintindu-ne de Cristos care, rupând legăturile morții, a înviat glorios din mormânt şi, prin Botez, ne-a făcut şi pe noi să renaştem la o viață nouă, după ce am fost robiți de sclavia păcatului.

Cântul a însoțit evenimentele cele mai importante ale poporului evreu, ajuns în Țara Promisă. Muzica era considerată capabilă să pătrundă cele mai intime trăiri ale ființei umane. Un cântăreț din ceteră a reuşit să-l inspire pe profetul Elizeu, care, astfel, a putut prevesti victoria lui Israel asupra lui Moab (cf. *2Rg* 3,14). David, cântând, a reuşit să liniştească, cel puțin pentru o perioadă de timp, mânia regelui Saul (cf. *1Sam* 16,14.23). Muzica, cântul şi dansul femeilor israelite au exprimat victoria lui David asupra lui Goliat (cf. *1Sam* 18). Cele mai frumoase şi mai vechi tradiții ebraice se transmiteau pe cale orală şi prin intermediul cântecelor, astfel încât aceste cântece au devenit mărturii a ceea ce poporul evreu trăia cu adevărat.

---

[1] J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaca Book, Milano 1996, 137.

În *Cartea Deuteronomului* stă scris:

„Scrie cuvintele cântării acesteia şi învaţă-i pe israeliţi să o cânte; pune-o în gura lor, pentru ca această cântare să-mi fie mărturie printre fiii lui Israel. Căci eu îi voi duce în ţara pe care am promis-o părinţilor lor (...) Ei se vor îndrepta către alţi dumnezei şi vor sluji acelora, iar pe mine mă vor lepăda şi vor călca alianţa pe care am făcut-o cu ei, dar când îi vor ajunge mulţime de nenorociri şi de necazuri, atunci această cântare va fi mărturie împotriva lor, căci ea nu va pieri din gura lor şi din gura urmaşilor lor". Şi a scris Moise în ziua aceea cântarea aceasta şi a învăţat-o fiilor lui Israel (*Dt* 31,19-22).

În *Cartea Cronicilor*, cultul, templul, muzica şi tot ce se referă la slujirile din casa lui Dumnezeu, ocupă partea principală a acestei opere. Se pare că autorul a trăit printre personajele care exercitau cultul în vremea aceea, mai precis printre leviţii cântăreţi. În nici o altă carte a Bibliei, cântăreţii nu au parte de o mai mare consideraţie, precum în *Cartea Cronicilor*. Laudele adresate lui Dumnezeu, care erau cântate, erau un act principal al slujirii levitice.

Regele David „a poruncit căpeteniilor leviţilor să pună pe fraţii lor cântăreţi cu instrumente muzicale, cu harpe, cu cetere şi chimvale, pentru a vesti bucuria cu glas puternic" (*1Cr* 15,16). Apoi, a mai stabilit ca „unii dintre leviţi să stea înaintea chivotului Domnului, ca să-i slujească, să-i mulţumească şi să să-l laude pe Domnul, Dumnezeul lui Israel" (*1Cr* 16,4). Aceştia cântau din instrumente, din harpe, cetere, chimvale şi trompete şi erau mereu înaintea chivotului legământului lui Dumnezeu.

Sintetizând, se poate afirma că importanţa muzicii în liturgia ebraică s-a conturat îndeosebi în timpul domniei regelui David, cel care a încredinţat conducerea cântului unui număr de 24 de clase de cântăreţi, fiecare alcătuită din 12 persoane (cf. *1Cr* 6,16; 25,9.31). Numărându-i apoi pe cei care s-au întors în ţară după exilul babilonic, Esdra citează un număr de 128 de cântăreţi (cf. *Esd* 2,41), iar Nehemia aminteşte de 148 de cântăreţi (cf. *Neh* 7,44). Trebuie amintit şi faptul că, în timpul celebrărilor cultuale, poporul se unea, în general, cu corul de cântăreţi, participa prin aclamaţii (*Amen* sau *Aleluia*) sau prin diferite responsorii şi refrene (cf. 1Cr 16,36; *Ps* 106,48; 136).

Printre cele mai frumoase mărturii ale Sfintei Scripturi cu privire la cântul adresat lui Dumnezeu, Psalmii ocupă locul cel mai important. Chiar dacă nu cunoaştem sistemul lor de notaţie muzicală, ei sunt adevărata poezie-rugăciune care, datorită plinătăţii sentimentelor exprimate, devine cântec capabil să reprezinte intimitatea sufletului omenesc aşezat înaintea lui Dumnezeu. „Într-un anume sens, Psalmii se pot numi «variaţiuni ale cântării lui Moise», deoarece îi înalţă lui

Dumnezeu laudă, îi aduc mulţumire, îi înalţă rugăciuni de cerere, în situaţii de suferinţă şi, mai ales, de speranţă”[2]. De aceea, *Cartea Psalmilor* a devenit cartea de rugăciune a Bisericii peregrine spre patria promisă din ceruri.

> Pe de o parte, cântarea înaintea lui Dumnezeu se ridică în situaţii de nevoie, situaţii în care nici o putere omenească nu mai poate interveni, astfel încât numai Dumnezeu constituie salvarea cea adevărată. Pe de altă parte însă, această cântare provine din acea credinţă care, chiar şi în întunecimea cea mai mare, rămâne conştientă că evenimentul petrecut la Marea Roşie este o promisiune căreia îi aparţine ultimul cuvânt în istorie şi în viaţă[3].

Doliu, plângere, chiar acuză, frică, bucurie, speranţă, recunoştinţă – întreaga viaţă este reflectată în momentul când omul stă înaintea lui Dumnezeu. Chiar şi o plângere care vizează o situaţie fără ieşire are la sfârşit un cuvânt de încredere, pentru a anticipa acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu care îşi va face cunoscută puterea sa în favoarea celui pe care l-a creat.

Noul Testament ne oferă şi el mărturia prezenţei cântului în momente esenţiale ale vieţii lui Isus. Departe de orice orgoliu uman, Isus se naşte în ieslea din Betleem, care este încălzită de cântul îngerilor: „Dintr-o dată, s-a unit cu îngerul o mulţime din oastea cerească, lăudându-l pe Dumnezeu şi spunând: «Mărire în înaltul cerurilor lui Dumnezeu şi pe pământ pace oamenilor pe care el îi iubeşte!»” (*Lc* 2,13). În seara ultimei cine, Isus împreună cu ucenicii îi mulţumesc lui Dumnezeu, cântând împreună psalmi: „Şi, după ce au cântat imnul, au plecat spre Muntele Măslinilor” (*Mt* 26,30). Dacă îngerii vestesc naşterea lui Cristos aducând laudă şi mulţumire lui Dumnezeu pentru darul întrupării, mai apoi, însuşi Cristos continuă prin viaţa sa să fie un imn de laudă adus Tatălui ceresc, aducere de laudă la care este invitată să participe toată suflarea umană (cf. *SC* 83).

Sfântul apostol Paul le demonstrează efesenilor că muzica este considerată o activitate a Duhului Sfânt care umple inimile credincioşilor şi care îi îndeamnă să-i aducă mulţumire lui Dumnezeu pentru toate binefacerile primite în numele lui Isus Cristos: „Vorbind între voi în psalmi, imnuri şi cântări sfinte, cântând şi intonând psalmi în inimile voastre pentru Domnul, aduceţi mulţumiri lui Dumnezeu Tatăl

---

[2] A. MISTRORIGO, *La musica sacra nella liturgia*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2002, 18.

[3] J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Milano 2001[3], 135.

întotdeauna şi pentru toate în numele Domnului nostru Isus Cristos" (*Ef* 5,19-20). Cântul şi muzica nu au funcție decorativă, nu sunt numai o coregrafie pentru a face mai vie liturgia, ci au în sine o funcție spirituală, cristologică şi eclezială[4].

Cântul devine, aşadar, un dar pascal, un semn pascal al bucuriei aduse de Cristos cel înviat. „Dacă în Vechiul Testament muzica era dependentă de un cult (încă) material, în Noul Testament, ea devine spirituală, la fel ca noul cult şi noua liturgie. Liturgia este cea care pune în legătură cântul sacru cu acordul ontologic dintre supranatural şi natural"[5]. Cântul sacru exprimă adevărul creştin care a intrat în timp şi trăieşte veşnic până la sfârşitul veacurilor, care face sensibilă prezența lui Cristos între oameni: cântă bucuria naşterii sale, durerea pătimirii sale, triumful învierii şi al înălțării la ceruri, siguranța comuniunii în Cristos a tuturor celor din cer şi de pe pământ.

2. Primele veacuri ale creştinismului

„În cult se manifestă în mod concret prezența lui Cristos în Biserica sa"[6]. Acest lucru apare în mod clar încă din primele secole de viață a Bisericii, într-un moment în care ea nu avea alt mijloc specific de manifestare decât cultul. Predica apostolică, ce vestea evenimentul salvific numit Isus Cristos, era un act de cult adresat lui Dumnezeu, în Duhul Sfânt, însemna participarea la liturgia cuvântului, astfel încât cei care îi acceptau conținutul primeau botezul şi participau la cina euharistică. Astfel, se constituia adevăratul „templu al lui Dumnezeu" (cf. *Ef* 2,21-22), „poporul sfânt" (cf. *1Pt* 2,4-5), *ecclesia*, sau adunarea cultuală, al cărei scop fundamental era acela de a continua să facă viu în celebrare misterul pascal al lui Cristos. Toate acestea, într-un climat de simplitate, de vitalitate şi bucurie sfântă.

Primele comunități creştine foloseau încă, în mod logic, în celebrările lor, modul specific sinagogilor de a cânta psalmii. Foarte repede, însă, au ieşit în evidență imnurile şi cântările creştine. Într-o primă fază, se cântă *Benedictus* şi *Magnificat*, cu fundament veterotestamentar, apoi apar texte cristologice, precum Prologul lui Ioan (*In* 1,1-18), imnul cristologic

---

[4] Cf. G. RAVASI – D.M. TUROLDO, *Il canto della rana*, Piemme, Casale Monferrato 2003, 119.

[5] A. MISTRORIGO, *La musica sacra nella liturgia*, 23.

[6] O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'église primitive*, Neuchâtel 1963, 150, citat de F. RAMPAZZO – M. CANOVA – G. DURIGHELLO, ed., *Cantare la liturgia*, I, Messaggero, Padova 2002, 13.

din *Scrisoarea către Filipeni* (cf. *Fil* 2,6-11), imnul înălțat lui Cristos din *Scrisoarea întâi a sfântului Paul către Timotei* (cf. *1Tim* 3,16).

Lipsesc mărturiile directe cu privire la cântul primilor creştini, dar ne-a rămas un număr de texte şi mărturii cu privire la practica muzicală din acțiunile liturgice. Aceste mărturii, pe de o parte, ne ajută să ne întoarcem pe firul acestei evoluții pentru a cunoaşte criteriile şi categoriile compozitive; pe de altă parte, datorită conținutului lor, sunt de o mare bogăție, descoperindu-ne spiritul expresiei creştine în liturgia creştină de la început. Şi aşa cum *logos*-ul, cuvântul, trebuia să primeze mereu asupra iraționalului, la fel, şi cântul sau expresia profetică vocală trebuia să existe în mod obligatoriu în raport cu *didaché*: cuvântul inteligibil avea prevalență asupra lui *melos*. Astfel, era exclusă încă de la început funcția „captivantă" a muzicii.

Cântul şi muzica trebuia să reintre în ordinea funcționalității şi a spontaneității. Această practică se diferenția de la un spațiu lingvistic la altul, de la o Biserică la alta, de la o comunitate la alta. Biserica, în forma ei concretă, se năştea în acel timp şi căuta moduri proprii de exprimare.

Răspândirii rapide a creştinismului îi corespunde în acest timp şi o mare vitalitate şi pluralitate de atitudine. Aceşti factori, la care se adaugă şi importanța pe care o avea muzica în viața socială, i-au stimulat pe sfinții părinți să dea o mare atenție cântului liturgic şi problematicilor care decurg din el. Din scrierile lor reiese clar o elaborare a unei gândiri originale şi autentic creştine cu privire la cântul liturgic. În afară de unele poziții contrare din anumite contexte ascetice radicale, cântul este unanim exaltat de părinții Bisericii şi promovat de păstorii ei. „Cântului psalmilor îi sunt recunoscute valențe pozitive care trec de la o dimensiune antropologică la o dimensiune spirituală şi mistică"[7].

Epoca părinților Bisericii ne transmite, între altele, o primă sedimentare a textelor şi repertoriilor care ne permit să ajungem la o caracterizare formală clară a psalmodiei[8] şi imnodiei[9].

---

[7] F. Rampazzo – M. Canova – G. Durighello, ed., *Cantare la liturgia*, I, 16.

[8] Cântul declamat al psalmilor şi al cântărilor Bibliei, în cadrul sfintei Liturghii şi al Oficiului. Se clasifică în psalmodie *antifonală*, când cântul se execută în mod alternat, de către două grupuri de cântăreți; *responsorială*, când cântul se execută în mod alternat, de către solist şi grupul de cântăreți, şi *directă*, atunci când cântă numai solistul sau numai corul. Psalmodia cea mai simplă şi cea mai veche era intonată pe o singură notă, cu câteva inflexiuni caracteristice la începutul şi sfârşitul fiecărui verset. Începând cu secolul al III-lea, sunt organizate tipuri de psalmodie, mai mult sau mai puțin îmbogățite cu melisme.

[9] Complexul imnurilor care aparțin unei determinate culturi şi elementele de stil care îi sunt caracteristice.

Psalmii constituiau o şcoală autentică de formare care permitea lectura în cheie cristologică a istoriei mântuirii şi transformarea vieții zi de zi într-un sacrificiu de laudă, preludiu sau anticipare a plinătății escatologice. În rit, psalmul este utilizat ca o cântare ce uneşte lecturile liturgiei cuvântului, sau în cântările procesionale cu rolul de a comenta situațiile rituale prin cuvântul lui Dumnezeu. Textul psalmilor folosit în liturgie este cel biblic, în formă poetică, însă nu metrică. Acest lucru conferă o dată în plus garanția primatului lui *logos*, în serviciul căruia se pune tehnica lui *psallein*, bazată pe o coardă de recitare cu punctualizări inițiale, intermediare şi finale, care permit o declamare şi o articulare clară a textului. Pe plan formal, psalmodia, cu timpul, capătă bogăție şi varietate, în conformitate cu stimulii şi exigențele diferitelor familii rituale (psalmodia directă, solistică sau în coruri alternate, cu sau fără antifonă, psalmodia intercalată, aleluiatică sau responsorială).

Imnul este o compoziție poetică, strofică, de obicei metrică, pe un text propriu, de creație liberă, non-biblic. El răspunde unei duble exigențe. Prima este aceea de a-i cânta o laudă lui Dumnezeu, cu cuvinte proprii; a doua exigență este legată de faptul că poporul tinde spre o mai mare cantabilitate datorită mijloacelor metricii şi melodiei de care se foloseşte imnul. Aceste aspecte au făcut ca imnul să găsească teren liber pe lângă mişcările eretice şi, dimpotrivă, poziții contradictorii între păstori, pe alocuri chiar ostilitate. Sfântul Efrem, episcop de Edessa, tocmai pentru a combate propaganda eretică, a introdus imnul în practica Orientului creştin. În Occident, după o tentativă nereuşită a sfântului Ilariu, episcop de Poitiers, sfântul Ambroziu, episcopul de Milano va fi acela care va găsi forma cea mai potrivită culturii latine[10]. Imnul de tip „ambrozian" s-a demonstrat imediat eficace, fiind primit imediat de popor şi răspândindu-se repede în toată Europa, în special, datorită mănăstirilor.

În celebrările din secolul al II-lea, cântul devine un element constitutiv de o importanță fundamentală. Corul vocilor s-a dezvoltat cu multă demnitate şi forță de expresie, încât a făcut din celebrarea Euharistiei o adevărată sărbătoare a credinței. Pentru a contura încetul cu încetul diferența dintre noul rit creştin, cu tot ceea ce cuprinde el, şi riturile păgâne, muzica creştină s-a aflat în opoziție deschisă față de acestea din urmă, preferând o exprimare mai degrabă vocală celei instrumentale şi refuzând sistemele ritmico-melodice ale muzicii greco-romane. Sfântul

---

[10] Imnurile sfântului Ambroziu sunt metrice, într-o schemă de 8 strofe de 4 versuri fiecare, cu picior iambic. Ele fac trecerea de la metrica clasică cantitativă la metrica accentuativă sau calitativă.

Efrem, spre exemplu, recomandă ca sărbătorile martirilor să nu fie celebrate cu sunet de instrumente, care amintesc prea mult de banchete, de teatre şi de templele păgâne.

Rămâne, aşadar, ca o preocupare vie faptul de a nu permite introducerea în cultul creştin a vreunui element profan, care nu ar fi adecvat exigenţelor liturgiei creştine.

3. Cântul gregorian

Încetul cu încetul, mesajul creştin lasă cetatea sfântă a Ierusalimului şi teritoriile siro-palestiniene şi se extinde rapid de-a lungul bazinului mediteranean. Mesajul apostolic face să fie tot mai răspândită liturgia, rugăciunea publică creştină. Suntem în momentul când nu se pune problema unei centralizări a celebrării liturgice. De aceea, orice regiune va celebra liturgia şi (de aceea) va cânta în propria sa limbă.

Această diversitate de limbaj s-a păstrat până în zilele noastre pentru liturgiile medio-orientale. După două secole de liturgie în limba greacă[11], este adoptată, în mod progresiv, limba curentă: limba latină. Fiecare regiune a Occidentului creştin a început să aibă un repertoriu local propriu de cânt sacru: o limbă unică, dar texte şi melodii diferite. Conform mărturiilor paleografice, suntem siguri de existenţa unui cânt „beneventan" pentru sudul Italiei, a unui cânt „roman" pentru oraşul Roma şi teritoriile care depindeau de el, un cânt „milanez" în nordul Italiei, un cânt „galican" în teritoriile Galiei romane.

Astfel, s-a conturat un repertoriu, de tradiţie orală, care de-a lungul timpului a ajuns chiar să capete o formă ştiinţifică scrisă, lucru care i-a permis să fie cunoscut şi în zilele noastre. Este vorba de cântul care, într-un mod comun, este numit *cântul gregorian*, dar care s-ar putea defini mai concret *monodia*[12] *liturgică creştină.*

Din toate repertoriile menţionate mai sus, repertorii folosite în Occidentul antic, unicul rămas în uz şi în zilele noastre este cel milanez. Biserica din Milano a păstrat, cu destule dificultăţi şi compromisuri, o

---

[11] Pentru că noua religie a creştinismului s-a răspândit foarte rapid în întreg bazinul mediteranean, limba greacă a devenit limba folosită în cea mai mare parte în liturgie. Chiar şi în interiorul religiei ebraice, în Palestina, existau sinagogi în care cultul se presta în limba greacă. Aceste sinagogi erau frecventate de aşa-numiţii „elenişti", evrei proveniţi din alte zone ale Mării Mediterane.

[12] *Monodia* este cântul pe o singură voce, cânt care poate fi intonat de unul sau mai mulţi cântăreţi. Acest termen este opusul *polifoniei*, care înseamnă cântul pe mai multe voci, care execută în mod simultan linii melodice diferite.

liturgie proprie. Cântul său este numit „ambrozian”, în amintirea protecției spirituale exercitate de episcopul Ambroziu († 397).

Tradiția romană antică a ajuns la noi prin câteva mărturii istorice mai degrabă vagi. Compoziția repertoriului roman are loc, în partea sa esențială, în secolele al V-lea şi al VI-lea. Încă de la începutul secolului al IV-lea, Biserica este eliberată de persecuții. Începe construirea marilor bazilici, care îi permite cultului să se dezvolte în mod public şi să capete solemnitate.

La toată această lucrare a artelor ia parte şi muzica. Dacă până atunci marea parte a cântului era rezervată unui solist, în această epocă, ia naştere *schola cantorum*[13]. În decursul secolelor al V-lea şi al VI-lea, acest grup de specialişti elaborează un repertoriu de muzică religioasă cultă, format din două tipuri de compoziții.

Pe de o parte, au prelucrat repertoriul deja existent, încercând să confere un aspect divers monodiei liturgice, prin substituirea unor elemente constitutive, dar nedeterminante în raport cu structura însăşi a cântului. Astfel, *schola* va substitui solistul în interpretarea unor texte muzicale care până atunci aparțineau acestuia din urmă, conferind acestor lucrări un stil mai ornat şi o muzicalitate mai complexă.

Pe de altă parte, *schola* îngrijeşte procesul de creație a unor compoziții originale, legate de desfăşurarea cultului în marile edificii, de exemplu, cântul legat de procesiunea impunătoare a intrării celebrantului. Tot acest proces se desfăşoară într-un ritm destul de lent, astfel încât, la venirea pe Scaunul Apostolic a papei Grigore I (590)[14], compoziția *corpus*-ului melodiilor romane pare să fi fost deja încheiată[15].

Când se vorbeşte despre cântul gregorian, sunt mulți cei care îl numesc *cantus planus*[16], *cantus firmus* (sau *cantus immesuratus*)[17], sau „culegere de melodii monodice”, cu ajutorul cărora sunt cântate textele liturgiei

---

[13] Un grup compus din aproximativ 20 de clerici (cântăreți experți şi tineri elevi în formare). Ei îşi puneau propria competență în slujba celebrării liturgice.

[14] Teoria conform căreia papa Grigore cel Mare († 604) este considerat părintele cântului gregorian, datorită renumelui său de reformator, renume care s-a menținut viu pe tot parcursul Evului Mediu, nu are un fundament istoric. Calificativul „gregorian” nu vizează lucrarea, fără îndoială, prețioasă, a papei Grigore cel Mare, ci izvoarele manuscrise numite „gregoriene”, întrucât în ele succesiunea formularelor şi a textelor era conformă calendarului „gregorian” al secolului al VIII-lea.

[15] Cf. D. SAULNIER, *Il canto gregoriano*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 9-11.

[16] Termenul indică o melodie în „registrul grav”, în opoziție cu *cantus acutus*.

[17] Termenul indică o melodie liberă din punct de vedere ritmic, în opoziție cu muzica exprimată de note sau sunete de „durată proporțională” în timp.

Bisericii Romane[18]. Dacă cineva ia în mâini o carte de cântece gregoriene, poate să-şi facă o idee inexactă, considerând-o o carte care cuprinde „partituri”, melodii care sunt reprezentate de o succesiune mai lungă sau mai scurtă de note pătratice.

Definiția exactă a cântului gregorian este *monodia liturgică creştină*, sau *monodia cuvântului ritual*. Şi aceasta, deoarece cântul gregorian este o monodie legată strâns de textele Sfintei Scripturi (în accepțiunea sa specifică) şi de cele ale *Cărții Psalmilor* (în mod particular). Este, aşadar, un „cânt”, şi nu o „muzică” sau o „melodie pură”. Este un *cânt ritual*, este cântul „propriu” liturgiei Bisericii Romane, care are drept calitate primară aceea de a fi *rugăciune*, atât când se vesteşte cuvântul lui Dumnezeu în momentul proclamării lecturilor sau în aducerea de mulțumire din Rugăciunea euharistică, cât şi atunci când devine vocea rugătoare a comunității ecleziale care simte nevoia de a comunica cu Dumnezeu, pentru a-i exprima mulțumirea şi a implora binecuvântarea sa. Cântul gregorian devine, astfel, semn, gest şi expresie a unui eveniment sacru.

Alături de aceste considerații, nu putem pierde din vedere aspectul subiectiv care trebuie să fie prezent în orice rugăciune: dispoziția interioară. Cântul gregorian, având elemente bune (text şi melodie), are nevoie de un spirit pentru a putea fi interpretat; are nevoie de un suflet care se roagă, un suflet ce se roagă cântând.

4. Magisteriul Bisericii

Primul document pontifical oficial care abordează tema cântului liturgic este *Docta Sanctorum*, scris între anii 1324 şi 1325. Documentul este important, pentru că, împreună cu alte mărturii ale timpului, ne permite să conturăm cadrul situației ca atare. Apar în acest document câteva probleme ce vor constitui axa pe care se construieşte reflecția cu privire la muzica liturgică în decursul istoriei: raportul dintre cuvânt şi sunet, inteligibilitatea şi integritatea textului sacru, raportul dintre sacru şi profan, coerența morală în modul de execuție.

Ceea ce papa Ioan al XXII-lea doreşte este tocmai întoarcerea la acel *dulce sunet*, astfel încât, prin cânt, Dumnezeu să poată fi primit în inimile credincioşilor, inimi care să se aprindă de iubire şi devoțiune față de el. Documentul înfierează ceea ce, din punct de vedere muzical, în viziunea timpului, constituie prilej de deviere. Astfel, contrapunctul,

---

[18] A. TURCO, *Antiquae monodiae eruditio*, I, Edizioni „Torre d'Orfeo”, Roma 2004, 15.

mensuralismul, politextualitatea, ochetus-ul[19] devin „pericole” atunci când, folosite în exces, dăunează inteligibilității textului şi dezvoltă un pur exhibiționism. La apărarea „inteligibilității” textului se adaugă şi cea a „integrității” şi a „sacralității” sale şi, de aceea, găsim aici o anumită ostilitate pentru teme muzicale de proveniență profană. Acelaşi document condamnă practica executivă lascivă, cea care face ca interpretarea cântăreților, în loc să trezească devoțiune sfântă în inimile credincioşilor, provoacă ilaritate.

Conciliul Tridentin (1546-1563), reprezentativ în ceea ce priveşte reformarea întregii Biserici, abordând numeroase probleme ridicate de Reforma protestantă în domeniul biblic, moral, dar, mai ales, dogmatic, a încercat să traseze liniile unei posibile reforme muzicale în ultimele sale sesiuni[20]. Arta polifonică[21] intrase deja în arta muzicală liturgică, fiind aproape acceptată. Existau însă câteva elemente care nu cadrau cu liturgia Bisericii: obişnuința de a se compune misse şi motete pe un motiv gregorian, denaturând astfel textul muzical gregorian prin mărirea duratelor notelor şi prin modificarea ritmului; folosirea exagerată a tehnicii contrapunctului[22] şi înmulțirea numărului vocilor care se împleteau în polifonie, fapt care a dăunat inteligibilității textului liturgic.

Contribuția cea mai importantă în acest sens a fost formulată de episcopul Vienei din acel timp, F. Nausea Blancicampianus, în *Observationes* pe care le-a trimis comisiilor Conciliului. El condamnă folosirea în liturgie a imnurilor şi a cântecelor care nu au fost prescrise şi care dăunează credinței. El subliniază pe scurt abuzurile cele mai obişnuite la cântăreții timpului său (compozitori şi executanți): pregătirea proastă din punct de vedere muzical; neglijență în copierea cărților de

---

[19] Tip de scriitură contrapunctistică, în uz încă din secolul al XIII-lea, caracterizată de frecventa întrerupere, prin pauze, ale vocilor dintr-o lucrare muzicală, producându-se astfel, o execuție „ruptă”, non-lineară.

[20] Cf. G. BAINI, *Memorie storico-critiche della vita e delle opere di G. P. da Palestrina*, I, Società Tipografica, Roma 1828, 74-275, citat de V. SANSON, *La musica nella liturgia*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, 161.

[21] *Polifonia* este execuția simultană a mai multor sunete sau succesiuni combinate de sunete, cu o individualitate certă. Întrucât este considerată sub aspect vertical, polifonia face obiectul *armoniei*; întrucât este considerată sub aspect orizontal, polifonia face obiectul *contrapunctului*.

[22] Din lat. *punctum contra punctum* (odinioară, nota muzicală se numea *punctum*). Este arta de a suprapune două sau mai multe linii melodice. Unui cânt dat (*tenor*) alcătuit din note lungi îi era suprapusă o altă melodie cu valori metrice egale sau o melodie melismatică cu valori scurte. Regulile care au coordonat raportul dintre *tenor* şi celelalte voci au variat într-un mod sensibil de-a lungul secolelor.

cânt, cu destule greşeli de înţeles; puţină devoţiune; alterarea părţilor sfintei Liturghii; folosirea textelor şi a melodiilor non-liturgice. Drept urmare, Conciliul a decis că din biserici trebuie să dispară acele texte muzicale care, cântate fie cu orga, fie cu vocea, au în ele ceva impur, pentru ca biserica să fie într-adevăr o casă a rugăciunii. Cei mai buni muzicieni catolici au început lucrarea de reînnoire a muzicii liturgice. Giovanni Pierluigi da Palestrina[23] spunea: „Am simţit că e de datoria mea să mă ofer cu toată dragostea şi inteligenţa mea Bisericii, pentru a împodobi prin cânt cea mai dumnezeiască şi mai mare realitate a religiei creştine: sacrificiul sfintei Liturghii". La rândul său, Tomás Luis de Victoria[24] declara: „Eu lucrez numai pentru a face ca arta cântului să fie dedicată exclusiv scopului pentru care ea a fost creată la începuturi: *Deo optimo maximo laudibusque suis*".

Cu toate acestea, nu toţi au împărtăşit ideea conform căreia trebuia să existe o diferenţă substanţială între limbajul sacru şi cel profan, astfel încât, de-a lungul secolului al XVII-lea, s-au înmulţit abuzurile: s-a abandonat cântul latin medieval, muzica teatrală şi instrumentală a invadat adunările liturgice, s-a înregistrat o superficialitate şi o mundanitate exagerată în interpretarea cântului liturgic, textele oficiale au fost înlocuite cu altele care nu erau aprobate. În apropierea Anului Sfânt 1750, papa Benedict al XIV-lea s-a ocupat în mod serios de aceste lucruri, ştiind că principalele bazilici romane răsunau de multă muzică profană şi de puţină devoţiune. Pentru aceasta, la 19 februarie 1749, a publicat o enciclică foarte lungă, *Annus qui*, cunoscută datorită abundentei documentări istorice, a profundei reflecţii liturgice şi a marii sensibilităţi pastorale. Între altele, documentul prevede îngrijirea bisericilor cu mare atenţie, astfel încât ele să devină într-adevăr edificii de rugăciune; atenţie acordată cântării din Oficiul divin, respectându-se

---

[23] G. P. da Palestrina (1525-1594), compozitor italian, maestrul Capelei Sixtine şi cântăreţ al Capelei Giulia din Vatican, chemat la Roma de papa Iuliu al III-lea. A îndeplinit apoi şi funcţia de maestru al Capelei Bazilicii „S. Giovanni in Laterano" şi al capelei Bazilicii „S. Maria Maggiore". Spre sfârşitul vieţii, s-a dedicat publicării operei sale, care cuprinde, între altele, 104 misse, peste 300 de motete, 79 de imnuri, 35 *Magnificat*, litanii, *Stabat mater*. A scris şi muzică profană, peste 140 de madrigaluri, în mare parte de inspiraţie religioasă.

[24] T. L. de Victoria (1548-1611), compozitor spaniol, intrat în anul 1565 în Colegiul Germanic, a fost probabil elevul lui Palestrina. În anul 1571, devine organist al Seminarului Roman. Este cel mai mare compozitor ar Renaşterii spaniole. Este impresionantă (prin bogăţie şi varietate) producţia sa muzicală, exclusiv sacră: 20 misse, 18 *Magnificat*, două cărţi de imnuri, *Officium Hebdomadae Sanctae*, 6 cărţi de motete. A fost considerat un spirit mistic, fiind, între altele, un bun prieten al sfântului Filip Neri.

textul, într-o conştientizare interioară; muzica trebuie să țină cont de text şi de rit, şi nu invers, pentru ca edificarea credincioşilor să fie proporțională cu ritmul celebrării, atât în timpul sfintei Liturghii, cât şi în celebrarea Oficiului divin; textele oficiale nu trebuie omise sau abreviate; sunt admise instrumentele muzicale care nu fac „zgomot", mai ales orga, cât timp sunt folosite pentru a susține şi a înfrumuseța cântul liturgic.

Cu toate că această ultimă enciclică a fost apreciată ca fiind cea mai bună din toată istoria Bisericii, cu privire la muzica liturgică, condițiile nu s-au îmbunătățit. Lipsa spiritului liturgic, a conştiinței pline de credință că muzica liturgică trebuie să fie în slujba textului sacru şi a ritului nu au permis muzicienilor să folosească limbajul muzical al timpului lor în forme adecvate celebrării liturgice. Au apărut din nou proteste şi interdicții. Autoritatea ecleziastică a fost din nou chemată să regândească funcțiile şi caracteristicile stilistice ale artei muzicale în vederea unei simbioze fecunde cu ritul creştin.

La 22 noiembrie 1903, în sărbătoarea sfintei Cecilia, papa Pius al X-lea a promulgat un important *motu proprio* cu privire la muzica sacră, *Inter sollicitudines*, care constituie punctul de sosire al întregii mişcări liturgice şi muzicale din secolul al XIX-lea şi un punct de plecare pentru reflecția ulterioară până la Conciliul al II-lea din Vatican. Documentul răspundea exigențelor şi cerințelor multor specialişti care lucrau cu entuziasm la reformarea muzicii sacre şi dădea o importanță majoră principiilor care reglementau raportul dintre liturgie şi muzică. Sfântul Pius al X-lea stabileşte că muzica este pentru liturgie, liturgia este pentru poporul lui Dumnezeu, iar adunarea liturgică este prezentă pentru a-i aduce laudă lui Dumnezeu. În prescrierile sale detaliate, papa rămâne intransigent cu privire la respectarea textelor, folosirea limbii latine, excluderea muzicii teatrale, seriozitatea cântăreților care în Biserică împlinesc „o adevărată slujire liturgică". Este momentul când se vorbeşte despre instituirea comisiilor diecezane de muzică sacră, ale aşa-numitelor *schola cantorum* şi despre studiul muzicii liturgice în seminarii.

Papa Pius al XII-lea continuă munca predecesorilor săi, spiritul său inovator resimțindu-se în toate sectoarele Bisericii. În anul 1955, în sărbătoarea Naşterii Domnului, papa prezintă Bisericii enciclica *Musicae sacrae disciplina*, în care reia, cu o mai mare amploare şi cu multe îmbunătățiri, multe dintre chestiunile deja discutate în ultimele decenii. „Muzica este un dar al lui Dumnezeu făcut omului. Ea contribuie la bucuria spirituală şi la delectarea sufletului", spune papa în deplină

sintonie cu sfântul Augustin[25]. În acelaşi document, papa expune o teologie a artei sacre, de care ține şi muzica. El afirmă că „nu există artă de dragul artei, ci artă pentru a fi pusă în slujba omului şi oferită lui Dumnezeu". Documentul propune atenției credincioşilor nu numai muzica liturgică, ci chiar şi pe cea religioasă, care trebuie folosită în celebrări non-liturgice, trebuie să fie accesibilă poporului, cu texte scrise în limba vorbită.

Conciliul al II-lea din Vatican şi constituția liturgică *Sacrosanctum Concilium* împletesc într-un singur document toată tradiția muzicală liturgică existentă până în acel moment. De aceea, ca o evoluție firească, Conciliul nu a gândit un document separat privitor la muzica sacră, dar a tratat această problemă în interiorul discuției despre liturgie. Sunt confirmate, astfel, normele şi prescrierile disciplinei şi tradiției ecleziastice cu privire la scopul muzicii sacre: lauda lui Dumnezeu şi sfințirea credincioşilor. Muzica sacră este cea care exprimă în modul cel mai suav rugăciunea, favorizează consensul, conferă solemnitate riturilor. Muzicienii, animați de spirit creştin, să înțeleagă că sunt chemați să cultive muzica sacră şi să facă să-i crească patrimoniul[26].

Documentul cel mai important şi cel mai complet cu privire la muzica liturgică este instrucțiunea *De musica in sacra liturgia*, emis de Sfântul Scaun la data de 5 martie 1967. El introduce câteva elemente noi, în comparație cu cele precedente: acum se tinde spre o teologie a muzicii liturgice. Astfel, muzica este înțeleasă ca un semn ce amplifică alte semne liturgice, precum cuvântul, gestul, adunarea liturgică; sunt introduse conceptele pastorale de *gradualitate*, de *adaptabilitate* şi *varietate*, în participarea activă la cântul liturgic.

În toate aceste documente, succint prezentate, am văzut preocuparea autorității Bisericii de a aminti funcția importantă a muzicii sacre, pe care Pius al X-lea o prezintă fie ca un mijloc de elevație a spiritului către Dumnezeu, fie ca un prețios ajutor pentru credincioşi „în participarea activă la misterele preasfinte şi la rugăciunea publică şi solemnă a Bisericii". Muzicii sacre trebuie să i se acorde o atenție deosebită, pentru că, fiind parte integrantă a liturgiei, ea participă la scopul ei general, care este gloria lui Dumnezeu şi sfințirea şi edificarea credincioşilor. Ea este capabilă să adauge o mai mare eficacitate textului însuşi, încât

---

[25] Cf. AUGUSTIN DE HIPPONA, *Epistula 161, De origine animae hominis*, 1,2: PL 33, 725, citat de V. SANSON, *La musica nella liturgia*, 210.

[26] Cf. CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția despre sfânta liturgie *Sacrosanctum Concilium*, cap. VI, nr. 112-121.

credincioşii să se dispună mai bine să primească în ei roadele harului, proprii celebrărilor sfintelor mistere.

5. Muzică „liturgică", muzică „religioasă", muzică „sacră"

Am folosit pe parcursul acestei prezentări de multe ori termenii: „muzică religioasă", „muzică sacră", „muzică liturgică". Dar, de multe ori, aceste expresii sunt folosite în sens univoc. Este vorba de expresii care, la prima vedere, înseamnă acelaşi lucru, dar ele conțin în sine o semnificație diferită. Această semnificație definitivă a avut de străbătut un drum lung, presărat cu documente ale Bisericii, cu cât aprofundarea în domeniu a intensificat reflecția specifică. Trebuie să spunem de la început că o asemenea distincție este rodul studiului muzicologilor şi al documentelor recente ale Bisericii.

Muzica religioasă, aşa cum o consideră instrucția Congregației pentru Cultul Divin despre concertele din biserici (1987), este cea care se inspiră din textul Sfintei Scripturi sau din liturgie şi care este referită la persoana lui Dumnezeu, a sfintei Fecioare Maria, a sfinților, a Bisericii. O definiție care vrea să cuprindă în sine muzica ce abordează chestiunea omului şi toate acele teme care conduc la evanghelie. Toată literatura muzicală, provocată şi de sentimente (chiar) generic religioase, poate fi considerată pe drept muzică religioasă. Însă această muzică nu este făcută pentru liturgie, ea poate să se facă auzită în biserici, dar în afara celebrărilor liturgice, în concerte spirituale sau în meditații muzicale. În categoria muzicii religioase intră toate compozițiile care nu au fost concepute pentru celebrările liturgice (reprezentările sacre, laude, oratorii, madrigale, cântări spirituale) şi toate cântările religioase ale autorilor moderni de muzică creştină. Sunt compoziții care, chiar dacă răspund la intenții şi scopuri devoționale, nu au fost „la origine" momente integrante ale unei acțiuni liturgice, sau nu posedă calitățile necesare din punct de vedere artistic, liturgic şi ritual.

Muzica sacră este cea care, compusă pentru celebrarea cultului divin, este împodobită cu sfințenie şi forme bune[27]. Din această categorie fac parte cântul gregorian, polifonia sacră, antică şi modernă (în diferitele ei genuri), muzica sacră pentru orgă şi alte instrumente legitim aprobate în liturgie. Muzica sacră are natură şi scop specifice, autorul voind să potrivească cât mai mult posibil natura intimă a muzicii cu sfințenia liturgiei. Fac parte din genul muzicii sacre toate acele compoziții vocal-

[27] Cf. Instrucțiunea *De musica in sacra liturgia*, 2.

instrumentale care, îndeplinind condițiile cerute, au preluat conținutul lor textual direct din Sfânta Scriptură sau din alte izvoare liturgice sau din devoțiunea populară. Sunt apoi compozițiile pentru orgă, compozițiile pentru cor şi orchestră (de exemplu, Missele).

Muzica liturgică este acea „muzică sacră” ce poate fi prezentă în mod concret în celebrarea cultului, pentru că, afară de sacralitatea indispensabilă, ea posedă anumite caracteristici: are un text liturgic oficial sau aprobat de autoritatea ecleziastică; corespondență între ceea ce se cântă, ritul care se celebrează şi timpul liturgic în care se celebrează; compozițiile au dimensiuni acceptabile, capacitatea de a fi înțelese şi de a fi într-adevăr eficace din punct de vedere spiritual, pentru a nu se transforma într-un concert.

Trebuie precizat, în sfârşit, că muzica religioasă nu este sacră şi nici liturgică; muzica sacră este religioasă, dar nu în mod obligatoriu liturgică. Doar muzica liturgică posedă atât predispoziția necesară, cât şi caracteristicile cele mai potrivite finalității sacre şi sacramentale a riturilor.

Concluzie

Liturgia Bisericii vrea să-l unească pe om (trup şi suflet) cu Dumnezeu şi să-i confere vieții sale un aspect sacru. Acest lucru cere ca şi muzica să se încadreze în simbolismul complex al liturgiei, pentru a exprima calitățile pe care numai liturgia Bisericii le poate dărui: interioritate, unitate, comuniune. Ca acest lucru să se întâmple, trebuie ca între liturgie şi muzică să existe o adevărată armonie, şi nu o simplă juxtapunere. Trebuie ca liturgia şi muzica să devină un singur lucru, în efortul lor de a arăta ceea ce le este comun amândurora: credința, iubirea, rugăciunea şi comuniunea cu Dumnezeu. În timp ce liturgia oferă „tema” pe care o celebrează în mod sacramental, muzica trebuie să ştie să ofere mijloacele pentru a o exprima, a o trăi şi a o traduce în rugăciune şi viață. Numai aşa liturgia ne eliberează de modul nostru comun de a acționa şi ne face să înțelegem că ea îmbrățişează Universul, ne este cosmică. Ea cântă şi o face împreună cu îngerii. Tocmai în această cântare, creştinul atinge apogeul dimensiunilor sale şi reuşeşte încă de pe acest pământ să-şi ascundă viața sa cu Cristos în Dumnezeu.

Mahatma Gandhi evidenția trei spații în viața Cosmosului şi arăta că fiecare dintre aceste trei spații vitale comunică un mod propriu de a fi.

> În mare trăiesc peştii, şi peştii tac. Animalele de pe pământ strigă, dar păsările, care au ca spațiu vital cerul, cântă. Mării îi este proprie tăcerea,

pământului îi este propriu strigătul, iar cerului, cântul. Omul participă însă la toate aceste trei moduri de manifestare: poartă în sine profunzimea mării, amărăciunea pământului şi înălțimea cerului. De aceea îi sunt proprii toate aceste trei proprietăți: tăcerea, strigătul şi cântul. Astăzi vedem cum omului, lipsit de transcendent, nu i-a mai rămas decât să strige, pentru că nu vrea să fie decât pământ, vrea să aducă pe pământ înălțimea cerului şi profunzimea mării. Adevărata liturgie, liturgia comuniunii sfinților, îi restituie omului totalitatea. Îl învață din nou să tacă şi să cânte, deschizându-i profunzimea mării şi învățându-l să se ridice în zbor, asemenea păsărilor[28].

[28] Citat de J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, 153-154.

CÂNTAREA ŞI ARTA BISERICEASCĂ ÎN TRADIȚIA BIZANTINĂ
Locul şi semnificațiile lor în cadrul cultului divin

Prof. dr. pr. Viorel SAVA
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

1. „Lex credendi est lex orandi et Lex orandi lex est credendi”

În tradiția răsăriteană, rugăciunea obştească, publică şi oficială se identifică cu dogma, cu învățătura de credință a Bisericii. Cultul divin propovăduieşte dogma, o apără, o exprimă într-un limbaj accesibil şi o experimentează în spațiul liturgic, iar dogma este aceea care conferă autoritate, autenticitate şi profunzime rugăciunii liturgice. O rugăciune care nu exprimă învățătura de credință a Bisericii poate fi, cel mult, *folclor religios*, iar dogma care nu se regăseşte exprimată în rugăciunea publică a Bisericii nu poate fi decât *exercițiu intelectual* sau *speculație pe teme religioase*.

Relația dintre rugăciunea Bisericii şi credința ei este o relație firească, rezultată din apariția şi creşterea lor împreună. Perioada de mari frământări teologice determinată de apariția ereziilor, în primele secole creştine, este şi perioada maturizării, uniformizării şi generalizării cultului divin public. Însă aceste două realități nu s-au întâmplat în planuri paralele, ci prin determinare reciprocă.

Unitatea dintre credință şi rugăciune este menționată chiar la primele manifestări liturgice (care aveau în centru „frângerea pâinii”) ale celei dintâi comunități creştine: „Stăruiau toți în *învățătura* apostolilor şi în împărtăşire, în *frângerea pâinii* şi în *rugăciuni*” (*Fap* 2,42). Deci învățătura transmisă de sfinții apostoli, Euharistia, în special, şi rugăciunea, în ansamblul ei, stau împreună. În *Didahie*, în *Apologia I* a sfântului Iustin Martirul, ca şi în alte scrieri ale vremii, manifestarea liturgică nu era altceva decât exprimarea sub forma rugăciunii a conținuturilor de bază ale credinței creştine[1]. Mai mult decât atât, „un crez [un simbol de credință, *n.n.*] se putea foarte uşor transforma într-o

---

[1] Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, Deisis, Sibiu 2004, 39.

rugăciune euharistică”[2], iar „amin”-ul pe care comunitatea rugătoare îl rostea la finalul anaforei liturgice, ca şi la finalul celorlalte rugăciuni, nu era altceva decât o întărire şi o confirmare că rugăciunea respectivă este în acord cu credința Bisericii[3].

Unitatea intrinsecă dintre dogmă şi rugăciune a fost admirabil evidențiată de sfântul Irineu al Lyonului, care a lansat formula celebră potrivit căreia dogma şi rugăciunea se exprimă reciproc: „concepția noastră”, spune el, „este în acord cu învățătura despre Euharistie şi Euharistia confirmă iarăşi concepția noastră”[4]. Acest fapt nu se aplică doar cu referire la Euharistie, ci, prin analogie, a devenit principiul care a guvernat toate serviciile divine instituite de Biserică spre slava lui Dumnezeu şi în vederea sfințirii credincioşilor ei.

În forma actuală, cultul divin al tradiției bizantine este rezultatul unui proces îndelungat de formare, generalizare şi uniformizare, cu trăsături specifice care îl individualizează în contextul larg al tuturor manifestărilor liturgice creştine. Între trăsăturile esențiale ale cultului divin ortodox, menționăm: legătura lui strânsă, trainică şi neîntreruptă cu primele veacuri creştine; caracterul sacrificial şi ierarhic; uniformitatea şi stabilitatea sa; bogăția, varietatea şi frumusețea elementelor de artă, solemnitatea, fastul şi strălucirea formelor externe; caracterul ecleziologic sau comunitar; dimensiunea epifanică şi escatologică; şi pancosmismul sau universalismul său (prin care înțelegem că rugăciunea Bisericii nu vizează doar persoana umană, ci şi făptura înconjurătoare sau spațiul în mijlocul căruia omul îşi pregăteşte mântuirea)[5].

Structura rânduielilor ortodoxe de cult este complexă, însă este alcătuită în aşa fel încât să transpară *echilibrul* liturgic, adică să se pună în evidență, în egală măsură, spre folosul participanților la cult şi spre slava lui Dumnezeu, aspectul sacramental, latreutic şi didactic al oricărei slujbe religioase. Rugăciunea obştească ortodoxă are astăzi o structură bine definită. În componența ei intră rugăciunile, cântările sau imnele liturgice, lecturile biblice sub diferite forme, gesturile sau mişcările

---

[2] Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină*..., 39.

[3] Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină*..., 39.

[4] IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, X, 2, 3, citat de Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină*..., 38. Cf. Cornel TOMA, „Lex orandi, lex est credendi sau unitatea dintre dogmă, spiritualitate şi cultul Bisericii”, prefață la Alexander SCHMEMANN, *Introducere în teologia liturgică*, Editura G@DÂ, Bucureşti 2002, 23.

[5] Ene BRANIŞTE, *Liturgica generală*, I, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați 2002^3, 66-68.

rituale, mărturisirea credinței şi arta sacră[6]. Toate aceste elemente s-au dezvoltat pe parcursul unei perioade îndelungate de timp, din îmbinarea lor armonioasă rezultând ceea ce numim ritul liturgic ortodox sau bizantin. *Cântarea bisericească şi arta bisericească sunt părți componente ale cultului divin. Ele nu apar în exteriorul vieții liturgice ca ceva adăugat, ci în interiorul ei, ca părți componente ale acesteia şi determinate de aceasta.* Cu alte cuvinte, rugăciunea liturgică determină spiritul cântării şi al artei bisericeşti, iar acestea confirmă caracterul inspirat al rugăciunii.

2. Cântarea bisericească – aspecte istorice

„Una dintre caracteristicile cultului divin public ortodox este aceea de a fi cântat. Slujba ortodoxă este o slujbă cântată"[7]. Ea apare o dată cu primele manifestări ale vieții liturgice creştine, aşa încât ea a fost considerată parte integrantă *necesară* a cultului divin. Fără ea, cultul divin ortodox ar fi sărac, lipsit de strălucire şi de parfumul duhovnicesc specific. Istoria cântării bisericeşti se identifică, în etapele ei de cristalizare, cu însăşi istoria cultului divin în ansamblu.

O primă fază importantă în această evoluție o constituie primele trei secole creştine. În această fază putem vorbi mai mult despre o *moştenire* decât despre o muzică bisericească de inspirație creştină. Ca şi alte elemente componente ale cultului divin, şi cântarea s-a inspirat din tradiția cultică de la sinagogă. Mare parte dintre creştinii primelor comunități erau proveniți dintre iudei. De asemenea, mare parte a serviciilor divine, în primele trei secole, se compuneau din lecturi biblice şi psalmi. Aceştia din urmă erau cântați în diferite moduri:

> *simfonic*, adică de către toată adunarea din biserică, de către tot poporul, bărbați şi femei; *antifonic*, adică de către două cete care executau pe rând versetele psalmilor; *refrenar*, adică prin reluarea finalului versetului, cântat de un bărbat, de către toată adunarea sau obştea; *responsoric*, adică prin preluarea de către tot poporul a versetului cântat de cântăreț[8].

---

[6] Ene BRANIŞTE, *Liturgica specială*, EIBMBOR, Bucureşti 1980, 14-15.

[7] D. NECULA, „De ce nu se foloseşte muzica instrumentală în bisericile ortodoxe ?", în *Tradiție şi înnoire în slujirea liturgică*, II, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați 2001, 59; Idem, „Cum şi ce cântăm în bisericile noastre?", în *Ibidem*, III, EIBMBOR, Bucureşti 2004, 56.

[8] D. NECULA, „De ce nu se foloseşte muzica instrumentală...", 61.

Despre prezența psalmilor în cadrul cultului divin şi despre cântarea lor există o bogată argumentație scripturistică. Psalmii înşişi conțin o mulțime de îndemnuri adresate poporului, participanților la rugăciunea publică, *de a-l lăuda pe Dumnezeu prin cântare, iar cântarea este jertfă de laudă bine plăcută lui Dumnezeu*. „Jertfeşte lui Dumnezeu", citim într-un psalm, „jertfă de laudă şi împlineşte Celui Preaînalt făgăduințele tale. Jertfa de laudă mă va slăvi..." (*Ps* 49,15.24). Mai adânc grăitoare sunt alte exemple: „Cântați-i Domnului cântare nouă, cântați laudele lui în adunarea credincioşilor" (*Ps* 149 1); „Toată suflarea să-l laude pe Domnul" (*Ps* 150,6) etc. Fiind o cântare cu conținut religios, evreii aveau un respect deosebit pentru ea şi refuzau să cânte atunci când nu se aflau într-un mediu şi într-un spațiu optim. Aflându-se în robia babilonică, li s-a cerut evreilor să cânte din cântările Sionului. Răspunsul dat de ei nu necesită comentarii: „Că acolo cei ce ne-au robit pe noi ne-au cerut nouă cântare, zicând: «Cântați-ne din cântările Sionului!» Cum să cântăm cântarea, Domnului în pământ străin? De te voi uita, Ierusalime, uitată să fie dreapta mea! Să se lipească limba mea de grumazul meu, de nu-mi voi aduce aminte de tine..." (*Ps* 136,3-6).

În Noul Testament aflăm mărturii care menționează faptul că însuşi Mântuitorul cânta psalmi împreună cu apostolii. Acest fapt s-a întâmplat după cina cea de taină, când Mântuitorul, însoțit de sfinții apostoli, mergând în Grădina Ghetsemani, a cântat psalmi (*Mt* 26,30; *Mc* 14,26). Referindu-se la aceasta, sfântul Niceta de Remesiana spune: „Cine se va mai îndoi chiar de o astfel de dovadă despre sfințenia psalmilor şi a imnelor? Când acela care este închinat şi lăudat de puterile cereşti, el însuşi e adus ca mărturie că a cântat imne cu ucenicii săi"[9]. Sfântul apostol Pavel, în mai multe rânduri, îi îndeamnă pe creştini să-i aducă lui Dumnezeu jertfă de laudă (*Rom* 15,5-6; *Evr* 13,15 etc.), iar sfântul apostol Iacob îndeamnă expres la cântarea psalmilor: „Este cineva dintre voi în supărare ? Să se roage. Este cineva cu inimă bună ? *Să cânte psalmi*" (5,3.13).

Însă primele comunități creştine nu s-au limitat doar la o simplă imitare a cântării psalmilor de la sinagogă, ei nu au rămas robii tradiției spirituale din care proveneau, ci au alcătuit de timpuriu imne şi cântări specifice, de inspirație pur creştină, care să corespundă spiritului Legii Noi. Sfântul apostol Pavel îi îndeamnă pe efeseni astfel: „Vorbiți între voi

---

[9] NICETA DE REMESIANA, *De psalmodiae bono*, 9, citat de Ene BRANIŞTE, „Temeiuri biblice şi patristice pentru cântarea în comun a credincioşilor", *Studii Teologice* 6 (1-2/1954) 19.

în psalmi şi în laude şi în cântări duhovniceşti, lăudând şi cântând Domnului în inimile voastre, mulţumind întotdeauna pentru toate, întru numele Domnului nostru Iisus Hristos" (*Ef* 5,19-20) Deci, încă din veacul apostolic, este inaugurată *a doua etapă de dezvoltare a cântării bisericeşti, impusă de contextul în care Biserica îşi desfăşura activitatea şi de necesităţile misionare*. Aceasta se va desfăşura în strânsă relaţie cu apariţia şi dezvoltarea imnografiei de inspiraţie pur creştină.

Ereziile care au tulburat Biserica primelor veacuri au influenţat viaţa bisericească deosebit de pozitiv, cel puţin sub două aspecte. Mai întâi, ele au determinat autoritatea bisericească să elaboreze norme canonice privitoare la viaţa liturgică. Mai important a fost, însă, faptul că ele au determinat apariţia imnografiei de inspiraţie creştină, prin intermediul căreia să se fixeze dreapta credinţă şi să se transmită în rândul credincioşilor cu ajutorul cântării. Această metodă a fost uzitată iniţial de către eretici. Ei sunt cei care au folosit primii imnele ca arme de luptă dogmatică şi ca mijloace de propagare a ereziei în rândul maselor. Tertulian ne spune că, pe la jumătatea secolului al II-lea, gnosticii Marcian şi Valentin, venind la Roma, au început să-şi răspândească învăţătura printre creştini folosindu-se de imne alcătuite chiar de ei[10]. Aceeaşi metodă va fi folosită mai târziu de gnosticul Bardesan în Siria, care a compus o mulţime de imne ritmate, uşor de reţinut şi de executat, iar fiul său şi continuatorul ereziei a organizat coruri ambulante pentru a răspândi învăţătura[11]. Un rol important l-a avut atunci sfântul Efrem Sirul († între 373 şi 378), care se bucura de un talent poetic remarcabil, dublat de o adâncă evlavie. În demersul său pentru apărarea dreptei credinţe, el va utiliza chiar instrumentele folosite de către eretici: imnul şi cântarea[12]. Exemplul lui va fi urmat şi de alţi părinţi ai Bisericii din alte centre ale lumii creştine. Corurile de credincioşi, împreună cu preoţii şi episcopii, ieşeau în procesiuni prin cetăţi, cântând imne ce conţineau texte referitoare la adevărurile de credinţă contestate de către eretici. Despre un astfel de cor, iniţiat de sfântul Ioan Gură de Aur la Constantinopol, se spune că era net superior celor ariene[13].

Aria de formare a cântării bisericeşti ortodoxe este identică celei în care s-a format întregul cult divin al Bisericii de Răsărit. Leagănul a fost

---

[10] TERTULIAN, *De carne Christi*, 18: PL 2, 781, citat de Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărţile de ritual şi cântarea bisericească*, Bucureşti 1937, 38.

[11] Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică...*, 38.

[12] Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică...*, 38-39.

[13] Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică...*, 41.

Bizanțul. De aici s-a răspândit în toate țările cu populație ortodoxă, unde a fost pătrunsă de specificul local. Astăzi, putem vorbi de o cântare bisericească ortodoxă de factură românească, alta rusească, alta grecească etc. Însă toate aceste interpretări locale, nuanțări specifice anumitor zone şi popoare, păstrează fondul şi spiritul muzicii bizantine. *Rugăciunea ortodoxă are această caracteristică şi pentru faptul că este cântată în manieră ortodoxă.* Astfel, cântarea bisericească, după ce, în prima fază, a fost, în parte, moştenire din tradiția iudaică, după ce, în perioada ereziilor, a fost o necesitate pastoral-misionară, ni se prezintă astăzi ca *modalitate de afirmare a identității şi de confirmare a acestei identități.* Când auzim o cântare ortodoxă, chiar fără să înțelegem cuvintele, ne dăm seama de felul ei, pentru că poartă pecetea spațiului şi a spiritului în care s-a format şi a fost promovată şi pe care acum îl afirmă şi confirmă.

3. Cântarea bisericească – „îndeletnicirea îngerilor”[14]

În iconografia ortodoxă întâlnim chipuri de sfinți reprezentând aripi (este cazul, spre exemplu, uneia dintre reprezentările sfântului Ioan Botezătorul). Alți sfinți sunt numiți în imne şi rugăciuni „îngeri în trup” sau „oameni cereşti şi îngeri pământeşti”. Despre creştinul care a depus voturile călugăriei se spune că „a îmbrăcat chipul îngeresc”[15]. Despre copii spunem că sunt îngeri datorită curăției lor, stare spre care şi cei mari sunt invitați să tindă. Când omul posteşte sau se roagă, el săvârşeşte lucrul îngerilor şi se aseamănă lor. Aceste numiri, situații şi stări vor să ne arate ceea ce trebuie să devenim şi, totodată, să ne sugereze lucrurile şi lucrările cu care să ne îndeletnicim.

La săvârşirea sfintei Liturghii, credincioşii, împreună cu clericii, cu sfinții din toate locurile şi timpurile şi cu îngerii din ceruri, într-o armonie desăvârşită, îl preamăresc pe Dumnezeu. În prima parte a sfintei Liturghii, în timpul ritualului cu sfânta Evanghelie (vohodul mic sau intrarea mică), preotul se roagă astfel: „Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, cel ce ai aşezat în ceruri cetele şi oştile îngerilor şi ale arhanghelilor spre slujba slavei tale, fă ca, împreună cu intrarea noastră, să fie şi intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi şi împreună

---

[14] Vasile GRĂJDIAN, „Simbolismul specific al cântării liturgice ortodoxe”, *Altarul Banatului* 10 (49) (10-12/1999) 26-28.

[15] *Molitfelnic cuprinzând slujbe, rânduieli şi rugăciuni săvârşite de preot la diferite trebuințe din viața creştinilor*, *Rânduiala schimei celei mari sau a marelui şi îngerescului chip*, EIBMBOR, Bucureşti 2002, 571-602. Cf. Andrei PLEŞU, *Despre îngeri*, Humanitas, Bucureşti 2003, 124-157.

slăvesc bunătatea ta”[16]. Imnele *Trisaghion*[17] şi *Sanctus*[18] sunt inspirate din cântarea îngerească despre care aminteşte profetul Isaia (6,3). Deci, ne asociem cu îngerii, mai cu seamă în cântare, pentru că acesta este modul lor propriu de manifestare în fața tronului slavei lui Dumnezeu.

Efectele cântării sunt multiple şi deosebit de benefice. Ea unifică persoana umană cu ea însăşi, o armonizează cu ceilalți şi o deschide spre comuniunea cu ceilalți, este un mijloc eficient de comunicare cu Dumnezeu. O sinteză a acestora o prezintă părintele Dumitru Stăniloae, care nu era un specialist în muzică bisericească, nici nu avea darul de a cânta, însă avea o profundă experiență duhovnicească şi o profundă percepție teologică a rugăciunii cântate:

> Cântarea – spune el – îndulceşte cuvintele de rugăciune şi de slăvire ale credincioşilor şi, deci, şi inima celor ce le rostesc. Prin aceasta, face mai dulce chiar conținutul rostit în chip cântător şi, deci, persoana al cărei nume este lăudat şi rugat în chip melodios. Prin aceasta, cântarea lipeşte mai mult inima de darul cerut sau primit, sau de persoana de la care a cerut acest dar şi pentru care e lăudată în chip melodios. În felul acesta, sporeşte plăcerea sau bucuria față de darul cerut sau primit şi iubirea față de persoana al cărei nume e rostit prin cântare. Bucuria sau iubirea aceasta se manifestă în avânturi de entuziasm, în accente de duioşie, de dor, de hotărâre de a rămâne ataşat persoanei căreia i se adresează cântarea şi voii ei, cu orice preț... Trezirea acestor sentimente stă în legătură cu faptul că, prin cântare, se pun în relief adâncuri de taină, valori cu neputință de măsurat ale realităților, persoanelor şi darurilor cântate. Prin cântare, cel ce cântă trezeşte în sine o relație afectuoasă cu ceea ce formează obiectul cântării [cu Dumnezeu şi cu sfinții săi *n.n.*], mai bine zis, cântarea îl pune cu ceea ce e cântat într-o relație totală prin ființa întreagă[19].

Cântarea bisericească autentică trezeşte în ființa noastră dorul după Dumnezeu şi are putere dinamizatoare, determinându-ne la făptuire plăcută lui Dumnezeu.

> Deoarece Duhul Sfânt – spune sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei – a cunoscut neamul omenesc ca greu de condus spre virtute şi pe noi nesocotind înclinarea spre viața virtuoasă, din pricina plăcerii, ce face? A

---

[16] *Liturghier,* EIBMBOR, Bucureşti 2000, 130.

[17] „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi”.

[18] „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin este cerul şi pământul de mărirea ta. Osana întru cei de sus. Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus!”

[19] D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință”, *Ortodoxia* 33 (1/1981) 58.

amestecat plăcerea cântării în dogme, ca, prin plăcerea şi dulceaţa auzului, să plinim fără să ne dăm seama folosul cuvintelor, cum fac unii doctori înţelepţi, care, dându-le unor bolnavi să bea medicamente foarte amare, ung buzele paharului, de multe ori, cu miere[20].

Sau în alt loc:

Cântarea dă strălucire sărbătorilor, produce întristarea cea după Dumnezeu, căci cântarea e lucrul îngerilor, e vieţuire cerească, tămâie duhovnicească. Este o invenţie înţeleaptă a Dascălului [Dumnezeu], care a meşteşugit ca în acelaşi timp să cântăm şi să învăţăm cele de folos. Prin ea se întipăresc mai bine în suflete învăţăturile[21].

Deşi cântarea nu este numai mijloc de întărire în virtute şi în credinţă, prin însuşirea adevărurilor transmise prin intermediul textului cântat, ci şi mijloc de întărire a iubirii şi comuniunii, acelaşi sfânt părinte spune:

Cine oare mai poate fi socotit vrăjmaş al altuia, atunci când îşi uneşte glasul la un loc cu el, pentru a-i da laolaltă laudă lui Dumnezeu? Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun: iubirea, făcând din tovărăşia laolaltă a glasului un fel de trăsură de unire între oameni, adunând credincioşii împreună într-un singur glas[22].

Acelaşi fapt îl subliniază şi sfântul Ambroziu, episcopul Milanului, cel care a fost unul dintre promotorii cântării în comun. El spune că „psalmul este chezăşie a păcii şi armoniei, un fel de chitară care scoate o singură cântare din glasuri felurite şi deosebite. Într-adevăr, mare legătură de unitate este strângerea tuturor credincioşilor într-un singur cor! Sunt deosebite sunetele chitarei, dar simfonia este una”[23].

Însă cea mai tulburătoare dintre lucrările rugăciunii cântare ne-o mărturiseşte fericitul Augustin. Cu el s-a petrecut acest fapt. Cântarea trezeşte pocăinţa şi are putere de a converti. Nu de la o confesiune la alta, de la o Biserică la alta, deşi se poate întâmpla şi aceasta, ci convertire de la înstrăinarea de Dumnezeu la slujirea lui. Ea ne ajută să ne întoarcem la Dumnezeu pe calea lacrimilor. Pe această treaptă, cântarea este

---

[20] VASILE CEL MARE, *Omilie în psalm I*: PG 29, 212C, citat de D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună...”, 60.

[21] VASILE CEL MARE, *Omilie în psalm I*: PG 29, 213B, citat de D. STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună...”, 60.

[22] VASILE CEL MARE, *Comentariu la psalmi*, 25, citat de Ene BRANIŞTE, „Temeiuri biblice...”, 23.

[23] AMBROZIU DE MILANO, *Enarratio in psalmum*, I, 9: PL 14, 968-969, citat de Ene BRANIŞTE, „Temeiuri biblice...”, 24.

purtătoare de har şi lucrează cu puterea acestuia. El a fost mişcat deopotrivă de „inimile şi vocile fraţilor care se uneau cu mare zel în timpul cântării”[24] şi de frumuseţea tainică a cântării înseşi.

> Nu mă săturam în acele zile – se confesează el – de o dulceaţă uimitoare, gândindu-mă la adâncimea planurilor tale pentru mântuirea neamului omenesc. *Cât am plâns în imnele şi cântecele tale, mişcat adânc de glasul Bisericii tale, care răsunau plăcut. Acelea curgeau în urechile mele şi adevărul se scurgea în inima mea şi clocotea de aici simţirea evlaviei, şi curgeau lacrimile, şi mă simţeam bine cu ele*[25].

Dumnezeu atinge tainic adâncurile fiinţei noastre şi trezeşte izvoarele de viaţă sfântă nu doar prin intermediul cuvântului sfânt al *Scripturii*, nu numai prin intermediul întâmplărilor concrete din viaţa noastră şi al evenimentelor istorice, nu numai prin glasul semenilor noştri, ci şi prin intermediul rugăciunii şi al cântării[26]. Cântarea este un alt mod în care Dumnezeu ni se adresează, în care ne comunică şi ni se comunică, un alt mod în care ne provoacă la dialog intim şi personal. Privită astfel, ea are o funcţie sfinţitoare în cadrul cultului divin şi în viaţa credincioşilor şi un extrem de bogat potenţial pastoral-misionar[27].

4. Semnificaţiile artei bisericeşti în cadrul vieţii liturgice

S-a spus că arta bisericească, în general, şi pictura bisericească, în special, reprezintă Biblia neştiutorilor de carte[28]. Pornind de la această afirmaţie, vom încerca să vedem ce conţinuturi are şi transmite această „Biblie” pentru neştiutorii de carte, sau această „altfel” de Sfântă Scriptură.

Arta bisericească are o accentuată *funcţie catehetică*, didactică sau instructiv-educativă. Ea însoţeşte rostirea cuvântului şi continuă să vorbească atunci când cuvântul încetează a se mai rosti. În Ortodoxie,

---

[24] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Confessiones*, IX, 7; trad. română, EIBMBOR, Bucureşti 1985, 193.

[25] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Confessiones*, IX, 6; trad. română, 193.

[26] Cf. studiul nostru intitulat: „Limbajul liturgic al lui Dumnezeu”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie şi spiritualitate liturgică*, I, Erota, Iaşi 2003, 51-58.

[27] Cf. Vasile STANCIU, „Cântarea cultică ortodoxă, mijloc de activitate misionară”, *Studii Teologice* 37 (7-8/1985) 539-553; Nicodim BELEA, „Funcţia comunitară şi soteriologică a cântării în comun în biserică”, *Mitropolia Ardealului* 31 (2/1986) 165-167.

[28] „Ceea ce este Scriptura pentru cei ce ştiu să citească, aceea este pictura pentru cei neînvăţaţi, pentru că în ea chiar şi cei neştiutori văd ce trebuie să urmeze”, GRIGORE CEL MARE, *Epistolarum liber*, X, 13: PL 27, 1128C, citat de Ene BRANIŞTE, *Liturgica generală*, 425.

Evanghelia, textele liturgice şi icoana stau împreună[29], explicându-se reciproc. Chipul sfântului zugrăvit în icoane exprimă în culori dăltuirea sfintei Evanghelii în persoana umană.

De asemenea, în cadrul cultului divin, arta bisericească are o *funcție anamnetică*[30]. Ea aminteşte permanent de chipurile multe şi diferite în care Dumnezeu a lucrat în lume. Este memoria în imagini a istoriei mântuirii. Reprezentarea iconografică a persoanelor sfinte şi a evenimentelor din istoria mântuirii, spre permanentă aducere-aminte, se întemeiază pe cuvintele Mântuitorului rostite la cina cea de taină: „Aceasta să faceți spre pomenirea mea" (*Lc* 22,19). Pomenirea şi amintirea Mântuitorului Hristos nu se rezumă la reproducerea cuvintelor rostite de el şi la săvârşirea actelor pe care el le-a săvârşit, ci impun şi redarea a ceea ce ochii au văzut. Dacă cele auzite sunt pomenite şi amintite prin cuvânt, iar cele lucrate de Mântuitorul sunt amintite prin acte şi gesturi liturgice, cele văzute de cei ce i-au urmat lui sunt amintite prin imagini. Altfel spus, icoana este un alt mod de a ne aminti şi de a-l pomeni pe Cristos, împlinindu-i astfel porunca.

Însă a rămâne doar la funcția catehetică, cea care descrie evenimente şi persoane, şi la cea anamnetică, care tezaurizează, înregistrează şi păstrează în memorie evenimentele şi persoanele implicate în ele, ar însemna să subevaluăm rolul artei bisericeşti în cadrul cultului divin ortodox. De aceea, trebuie să spunem că arta bisericească îl *descoperă* sau *revelează*[31] *pe Dumnezeu*, descoperind totodată adevăruri mântuitoare. Pe această treaptă, pe lângă formă şi culoare, arta capătă şi conținut. În chip paradoxal, arta bisericească revelează şi ascunde în acelaşi timp. Este revelatoare pentru sufletul credincios sau pentru cel aflat în căutare şi ascunde față de cel care priveşte doar ca să-şi încânte ochii, să-şi satisfacă curiozitatea, sau din motive de ordin strict profesional. Pentru cel credincios sau pentru cel aflat în căutarea lui Dumnezeu, „imaginea sfântă devine cale de comunicare cu Dumnezeu"[32]. Aceasta nu se întâmplă decât atunci când cel ce priveşte este angajat ferm şi responsabil în căutarea împărăției lui Dumnezeu. „Icoana ne interpelează, dar nu ne vorbeşte cu adevărat decât în momentul când întoarcem spatele împărăției trupului,

---

[29] Michel QUENOT, *Icoana, fereastră spre absolut*, Editura Enciclopedică, Bucureşti 1990, 86.

[30] Marchita B. MAUCK, „Liturgical art", în *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. Peter E. FINK, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1990, 66.

[31] Marchita B. MAUCK, „Liturgical art", 67.

[32] Marchita B. MAUCK, „Liturgical art", 68.

pentru a primi Duhul Sfânt, care numai el poate să ne umple de o bucurie desăvârşită”[33]. Urcuşul pe noi trepte duhovniceşti ne ajută să descoperim noi dimensiuni ale adevărului revelat prin icoană. Aşa cum fapta grăieşte mai mult decât cuvântul, icoana descoperă mai profund adevărul revelat decât îl descoperă cuvântul: „Cuvântul găseşte în icoană, pe de o parte, un suport de neînlocuit, dar, pe de altă parte, icoana oferă, mai ales, o mai mare revelare a misterului afirmat”[34].

Puterea revelatoare pe care arta bisericească o cuprinde în sine stabileşte o relație foarte strânsă şi profundă între aceasta şi învățătura de credință. *Învățătura de credință se exprimă, se propovăduieşte şi este apărată prin intermediul artei şi arhitecturii biericeşti*. Este de-ajuns să reamintim faptul că una dintre funcțiile principale pe care arta bisericească le comportă este cea didactică şi că o urmare firească a precizării învățăturii de credință privitoare la sfintele icoane, într-un cadru oficial, la al VII-lea Sinod ecumenic (Niceea, 787), a fost apariția variatelor tipuri de icoane, ca să ne dăm seama că arta bisericească şi, mai cu seamă, iconografia exprimă şi apără învățătura de credință a Bisericii. Mai mult vom insista aici arătând cum arta bisericească exprimă adevărurile de credință.

Potrivit programului iconografic statornicit în Ortodoxie[35], în turla centrală a bisericii, turla ce se află deasupra naosului, se pictează, în mijloc, icoana numită Pantocrator (Atotțiitorul). În jurul Pantocratorului se zugrăvesc cele nouă cete îngereşti, iar pe pereții verticali, acolo unde locul permite, sunt reprezentate chipuri ale sfinților prooroci. Următorul registru este destinat reprezentării sfinților apostoli, iar dedesubt se zugrăveşte dumnezeiasca Liturghie, numită şi Liturghia cerească sau îngerească[36]. Această reprezentare poate fi intercalată şi mai sus, între Pantocrator şi registrul ce reprezintă chipurile sfinților apostoli. Chiar la baza turlei, pe pandantivi, se zugrăvesc chipurile celor patru sfinți

[33] Michel QUENOT, *Icoana, fereastră spre absolut*, 63.

[34] Michel QUENOT, *Icoana, fereastră spre absolut*, 86.

[35] Ene BRANIŞTE, „Programul iconografic al bisericilor ortodoxe – îndrumător pentru zugravii de biserici”, *Biserica Ortodoxă Română* 92 (5-6/1974) 730-771.

[36] În această reprezentare apare Mântuitorul, în mijloc, slujind ca mare arhiereu, având în partea dreaptă şi în partea stângă îngeri – preoți şi diaconi, în atitudine de mişcare şi purtând către altarul (sfânta Masă) din centrul reprezentării ori discul şi potirul cu sfintele Daruri (ca la Vohodul Mare la Liturghia arhierească), ori sfântul Epitaf simbolizând trupul mort al Domnului (ca la procesiunea înconjurării bisericii cu sfântul Epitaf la slujba Prohodului din Vinerea Sfintelor Patimi). Cf. Ene BRANIŞTE, „Programul iconografic...”, 731.

Evanghelişti, însoţite de reprezentările lor simbolice. Ce vor să exprime toate aceste reprezentări?

După sfântul Simeon al Tesalonicului,

> Biserica lui Dumnezeu închipuieşte cerul împreună cu raiul care dăruieşte darurile cereşti, pentru că are în ea nu lemnul vieţii de atunci, ci pe însăşi Viaţa ce se jertfeşte şi se dă. Ea nu are lemnul cunoştinţei care să pricinuiască goliciunea celor ce vor mânca, ci pe Înţelepciunea cea vie care se dă pe sine ca hrană şi băutură... În dumnezeiasca biserică noi intrăm ca în rai sau ca în cer[37].

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în al său *Poem despre Sfânta Sofia din Edesa*, spune: „de mirare lucru este că, în micimea ei, biserica este asemănătoare marelui univers... Cupola e asemeni cerului cerurilor... E zidită cu temeinicie pe partea sa de jos. Arcele sale reprezintă cele patru părţi ale lumii"[38]. Iar patriarhul Gherman al Constantinopolului spune: „Biserica este cerul pe pământ, în care locuieşte Dumnezeu cel ceresc"[39]. Biserica este, deci, imaginea raiului, imaginea împărăţiei lui Dumnezeu. Împărăţia lui Dumnezeu este simbolizată în biserică de turla centrală aşezată pe naos şi, mai ales, de felul în care ea este întocmită şi împodobită. În jurul Împăratului Slavei sunt adunaţi îngerii, aceia care-l laudă neîncetat; profeţii, aceia care l-au vestit şi l-au făcut cunoscut oamenilor înainte de venirea sa; şi apostolii, aceia care l-au vestit în lume după învierea şi înălţarea sa la cer. În plus, la baza turlei, apar încă o dată patru dintre sfinţii apostoli, aceia care au consemnat în scris o parte din ceea ce au propovăduit lumii despre Hristos cel prezis de prooroci, întrupat, răstignit şi înviat. Această alcătuire este expresia învăţăturii despre Biserică reflectată în *Epistola către Efeseni* a sfântului apostol Pavel, în care citim: „Zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos" (2,20).

Împărăţia lui Dumnezeu, pe care o preînchipuie turla centrală a bisericii, nu este izolată şi închisă în sine, ci este orientată spre lume. „Cu privirea coborând spre credincioşii adunaţi în biserică, Hristos pare că

---

[37] SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre Sfânta Biserică*, cap. 140 şi 155, citat de Toma TEODORESCU, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi*, Bucureşti 1865, 125-129. Cf., mai pe larg, Nicolae D. NECULA, „Simbolismul locaşului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (secolul XV)", *Glasul Bisericii* 42 (10-12/1983) 634-650.

[38] Paul EVDOCHIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii*, Meridiane, Bucureşti 1992, 128.

[39] Dumitru STĂNILOAE, „Locaşul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centru liturgic al creaţiei", *Mitropolia Banatului* 31 (4-6/1981) 285.

scrutează adâncul inimilor”[40]. Dând expresie aceluiaşi adevăr, Paul Evdochimov spune:

> Catedralele de odinioară erau încărcate de o forță şi de o intensitate supranaturală; dinamismul lor taie şi azi răsuflarea... În gotic, verticalele şi masa de pietre se aruncă violent spre infinit şi trag după ele spiritul omului. Din contră, în Sfânta Sofia, totul se ordonează în jurul unei axe centrale, încoronată de maiestatea unei cupole, şi exprimă frumusețea într-un mod mai esoteric [mai lăuntric], venind dintr-o adâncime tainică şi dintr-o înălțime nelimitată, care, coborând peste om, îl umple de o pace transcendentă... Prin liniile ei, cupola traduce mişcarea coborâtoare a iubirii dumnezeieşti; sfericitatea ei îi reuneşte pe toți oamenii în sinaxă [adunare liturgică], în trupul lui Hristos. Sub cupolă noi ne simțim protejați, scăpați de angoasa pascaliană a spațiilor infinite[41].

Turla centrală este sintetizată de sfântul Altar, locul unde se întâlneşte cerul cu pământul şi hotarul unde începe veşnicia, tocmai datorită modului alcătuirii şi împodobirii acestuia. Aici, pe boltă, este zugrăvit chipul Sfintei Fecioare cu Pruncul în brațe. Deşi, la prima vedere, zugrăvirea chipului Sfintei Fecioare în sfântul Altar ar părea să contravină învățăturii, comună Ortodoxiei, Romano-Catolicismului şi Bisericilor Vechi Orientale, care spune că slujirea Altarului este rezervată doar persoanelor de parte bărbătească, în realitate, zugrăvirea chipului Maicii Domnului în sfântul Altar este expresia unui adevăr fundamental, şi anume: cea în care s-a întâlnit cerul cu pământul, divinul cu umanul, prin întruparea Mântuitorului Hristos, este Maica Domnului. În sfântul Altar se întâlneşte permanent cerul cu pământul, în sfânta Liturghie, pentru că aici reactualizăm şi ne aducem permanent aminte „de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea de-a dreapta şi de cea de-a doua şi slăvită iarăşi venire”[42]. De aceea, prezența Maicii Domnului, a celei ce a unit cerul cu pământul prin naşterea Fiului lui Dumnezeu, în sfântul Altar, acolo unde permanent se uneşte cerul cu pământul, este posibilă şi justificată.

Am menționat mai sus că altarul sintetizează turla centrală. Nu numai asemănarea unor scene picturale fac din altar o sinteză a turlei de pe naos[43], ci şi modul în care este alcătuită sfânta Masă. În Slujba de sfințire

---

[40] Michel QUENOT, *Icoana, fereastră spre absolut*, 90.

[41] Paul EVDOCHIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, 129-130.

[42] *Liturghier*, 138.

[43] În sfântul Altar, ca o reflexie a Liturghiei cereşti, care se pictează sub Pantocrator, este reprezentată Liturghia arhierească sau Împărtăşirea sfinților apostoli. Cf. Ene

a bisericii noi zidite este prevăzut ca pe sfânta Masă, în cele patru unghiuri, să fie aşezate chipurile celor patru sfinți Evanghelişti. Acest fapt arată, potrivit sfântului Simeon al Tesalonicului, că Biserica s-a adunat din cele patru margini ale lumii şi s-a zidit prin propovăduirea sfintei Evanghelii[44]. Ceea ce este interesant şi important, în acelaşi timp, este faptul că împărăția lui Dumnezeu, reprezentată în chip simbolic prin împodobirea turlei principale, se sprijină pe cei patru sfinți Evanghelişti, aşa cum şi Altarul în care se uneşte cerul şi pământul şi în care împărăția lui Dumnezeu se întinde permanent până la noi şi ne cuprinde, iar noi intrăm permanent în ea, se sprijină tot pe cei patru sfinți Evanghelişti. „Fără altar, nu poate fi biserică, ci numai casă de rugăciune care se împărtăşeşte de sfințenie numai prin rugăciune, fără să fie sălăşluirea slavei lui Dumnezeu, nici lăcaşul lui şi neavând dumnezeiască putere a sui rugăciunile noastre prin darul său către Dumnezeu"[45], spune sfântul Simeon. Deci ceea ce-i conferă calitatea de biserică este sfântul Altar, tocmai pentru faptul că el sintetizează ceea ce este Biserica în totalitatea ei: imaginea împărăției lui Dumnezeu. O dovadă în plus este sfântul Antimis, pe care, de asemenea, apar chipurile sfinților Evanghelişti în cele patru unghiuri şi ale celorlalți sfinți apostoli înconjurând icoana punerii în mormânt a Mântuitorului Iisus Hristos. Conținutul lui face din Antimis o biserică „portabilă". În biserică, sfânta Liturghie se oficiază permanent pe sfântul Antimis desfăcut pe sfânta Masă. Când, din motive binecuvântate, sfânta Liturghie se oficiază în afara bisericii, ea nu se poate oficia fără sfântul Antimis. Cu alte cuvinte, chiar şi atunci când săvârşim Liturghia în afara bisericii, datorită sfântului Antimis, noi o săvârşim, de fapt, tot în biserică, şi aceasta întrucât arta şi arhitectura bisericească nu sunt elemente adăugate şi exterioare vieții liturgice în Biserica Ortodoxă, ci părți constitutive ale acesteia şi, împreună cu ea, în relație strânsă cu învățătura de credință şi expresii ale ei.

5. Vocaţia unificatoare a cântării şi a artei bizantine într-o lume tot mai divizată

BRANIŞTE, „Programul iconografic...", 371.

[44] SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre Sfânta Biserică*, cap. 101 şi 105, trad. cit., 120-129. Cf. N.D. NECULA, „Simbolismul locaşului de cult...", 643.

[45] SIMEON AL TESALONICULUI, *Despre Sfânta Biserică*, cap. 10, trad. cit., 109.

„Astăzi, Biserica se află într-o lume împărțită între tradiție şi modernitatea secularizată”[46]. Acest context poate genera două stări de lucruri la fel de periculoase: pe de o parte, ispita modernizării artei, arhitecturii şi cântării sacre, determinată de tendința lumii în care trăim şi în care „totul” se modernizează; şi, pe de altă parte, pericolul încremenirii autosuficiente la umbra dictonului „aşa e tradiția”. În primul caz, s-ar putea pierde total legătura cu izvorul din care s-au plămădit arta şi muzica autentice, anume, rugăciunea în comuniune a celor vii cu cei adormiți, a celor sfinți împreună cu a celor ce doresc să se sfințească, având în vedere că „spațiul vital al artei, ca şi al muzicii bizantine este rugăciunea”[47]. În cel de-al doilea caz, s-ar putea pierde legătura cu realitatea concretă în care trăim, condamnându-ne de bunăvoie la autoizolare.

Şi arta, şi cântarea sacră sunt surse de *bucurie curată şi sfântă*. Aşa a definit rolul artei Constantin Brâncuşi. El spunea: „Nu căutați mistere în lucrările mele; ele vă oferă *bucurie curată*, cei ce sunt aproape de Dumnezeu au înțeles acest lucru”[48]. Deci arta ascunde în sine taina comuniunii omului cu Dumnezeu care ne deschide spre bucuria *curată* şi netrecătoare.

> Acelaşi lucru se poate spune şi despre muzica bizantină; ea produce *bucurie curată*, care vine în sufletul omului după ce el se curăţeşte de patimile egoiste; de aceea, toată muzica bizantină poartă în ea pecetea ascezei, a sfintelor nevoințe. Cântările de Paşti, de pildă, sunt compuse de oameni care şi-au plâns păcatele în timpul Postului Mare, de oameni care au trăit în asceză, de oameni care au încercat permanent să se detaşeze de toată grija cea lumească; nu ca să rămână într-un vid, ci ca să se ataşeze de Cel Netrecător, de Cel cu adevărat Viu, de Cel care are viață din belşug, Hristos cel înviat[49].

Aproximativ în aceeaşi termeni, cu referire la cântarea bisericească, dar cu aplicare şi în cazul artei şi arhitecturii bisericeşti, se exprimă şi teologul grec Christos Yannaras:

> Biserica a dezvoltat un gen de muzică ce nu satisface sentimentul, ci muzica bisericească provoacă o stare de trezvie. Muzica bisericească nu are în vedere

---

[46] DANIEL, Mitropolit al Moldovei şi Bucovinei, „Psalmodia – respirația rugăciunii”, în *„Byzantion”, Revista de arte bizantine*, II, Academia de Arte „George Enescu”, Iaşi 1996, 4.

[47] Nicolae DASCĂLU, „Tinerețea artei bizantine”, în *Byzantion Romanion*, III, Editura Artes, Academia de Arte „George Enescu”, Iaşi 1997, 4.

[48] DANIEL, „Psalmodia – respirația rugăciunii”, 3.

[49] DANIEL, „Psalmodia – respirația rugăciunii”, 3.

> sentimentele individuale, ci urmăreşte să transforme această prezență colectivă în relație şi comuniune. Când mergem într-o sală de concerte, toți stau unul lângă altul, necunoscându-se şi neavând nici o relație între ei... În Biserică, rolul muzicii nu este acesta. Rolul muzicii este acela de a face din toți un trup euharistic; ne ajută să transformăm viața noastră în comun în ofrandă adusă lui Dumnezeu[50].

Despre cântarea bisericească, dar şi despre arta şi arhitectura bisericească, se poate spune că sunt ortodoxe dacă sunt în conformitate cu Liturghia ortodoxă[51], cu spiritul şi conținutul acesteia, în care se reflectă Sfânta Scriptură şi teologia sfinților părinți. Ele sunt învelişuri ce învăluie misterul liturgic, dar îl şi reveleazā în acelaşi timp. Pe această treaptă, ele nu mai pot fi acuzate de încremenire şi nu mai reclamă necesitatea „modernizării". Frumusețea tainică a Liturghiei, ca şi a întregului cult divin, exprimată prin imagine, formă arhitectonică şi cântare, este „respirație" vindecătoare într-o lume îmbolnăvită de patimi.

În relațiile intercreştine, arta sacră, cu formele ei multiple de exprimare, nu este doar o modalitate de afirmare a identității, ci şi un posibil câmp de dialog în care sunt invitați să se întâlnească toți cei iubitori de frumusețe sfântă, dătătoare de bucurie veşnică.

---

[50] Christos YANNARAS, *Ortodoxie şi Occident*, Editura Bizantină, Bucureşti 1995, 108, citat de Nicolae DASCĂLU, „Tinerețea artei bizantine", 4.

[51] DANIEL, „Psalmodia – respirația rugăciunii", 4.

MUZICA ÎN GÂNDIREA FILOZOFICO-TEOLOGICĂ MEDIEVALĂ

Asist. univ. pr. Florin Spătariu
Institutul Teologic Romano-Catolic Iaşi

1. Locul artelor în gândirea estetică medievală

Evul Mediu este cunoscut ca fiind perioada cea mai bogată în domeniile filozofiei, teologiei şi artei, cu toate ramurile lor (literatură, pictură, arhitectură şi muzică).

Dacă, în domeniul artelor figurative, rodul gândirii medievale îşi spune cuvântul şi astăzi prin patrimonii inegalabile lăsate umanităţii, în domeniul artei muzicale, prezenţa aspectului practic şi cel teoretic este la fel de abundentă. Un Ev Mediu fără muzică nu s-ar putea concepe, aşa cum nu s-ar putea concepe un Ev Mediu fără filozofie şi fără teologie, pictură, arhitectură etc. Dacă ar fi să definim încă de la începutul acestei consideraţii Evul Mediu, una dintre cele mai potrivite definiţii ar fi cea a lui Gérard Denizeau: *perioada de maximă comuniune dintre filozofie, teologie şi arte*[1].

Care este elementul ce a realizat această comuniune? Concluziile comune la care s-a ajuns în urma cercetărilor din diferite domenii de gândire şi creaţie au fost că *ideile de bază din Evul Mediu au fost stabilite de timpuriu şi transmise de la o generaţie la alta, prin intermediul teologiei*. Artele în acest „tot” erau subordonate concepţiei filozofico-teologice generale a vremii. Deosebirile erau mai mult de natură metodologică, însă concluziile erau mereu comune[2].

A existat o singură mare controversă doctrinală în domeniul picturii; iconoclasmul din secolele VIII-IX. Însă şi această controversă a fost cu privire la venerarea imaginilor, şi nu la pictarea şi motivarea originii lor.

În concluzie, Evul Mediu, în afară de controversa iconoclasmului, nu a cunoscut controverse majore. Divergenţele se reduceau, de cele mai multe ori, la amănunte.

Este posibil să se înţeleagă că prezenţa unităţii ar fi fost dată doar de rodul religiozităţii. Religioasă era şi arta antică. Arta medievală nu a fost

---

[1] G. DENIZEAU, *Larousse*, Meridiane, Bucureşti 2002, 2.

[2] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, Meridiane, Bucureşti 1978, 195.

în întregime teologică sau doar de orientare teologică. Noutatea a constat în faptul că Evul Mediu depindea de o religie diferită de cea din antichitate: *creştinismul* care, prin dogme precise, a imprimat artei o direcţie precisă. Ideea centrală în artă era că *frumosul derivă din Dumnezeu şi trebuie să reflecte frumuseţea divină*; codul după care se ghida arta era dezvăluirea adevărului moral pe care îl propunea, adică adevărul frumosului în artă să fie cât mai conform cu frumosul divin, să îndemne spre bine şi spre contemplaţie şi să fie o copie cât mai fidelă a inefabilului[3].

2. Muzica în concepţia filozofico-teologică de la începutul Evului Mediu

De la bun început, trebuie precizat că primul mileniu creştin şi începutul mileniului al II-lea, până în secolul al XIII-lea (momentul apariţiei şi impunerii muzicii polifonice), a fost predominat de *aspectul speculativ* despre muzică. Muzica era privită mai mult sub aspect speculativ decât din punct de vedere practic. Partea practică, muzicienii care practicau muzica erau consideraţi inferiori celor ce făceau speculaţii despre muzică. Muzicianul ideal nu era cel care practica muzica, ci cel care ştia să vorbească despre muzică, să creeze idei despre muzică, şi nu melodii. Iacob din Liège făcea următoarea afirmaţie: „Acela este muzician adevărat şi desăvârşit, care posedă muzica teoretică, îndrumătoarea celei practice. În aspectul ei principal, muzica e mai degrabă speculativă decât practică”[4].

Artizanul (*artifex*) muzical era considerat de multe ori un falsificator al armoniei muzicale din univers, ca urmare a faptului că el încerca să reproducă şi să creeze el însuşi o muzică, fapt pentru care muzica lui era numită *artificialis*. Gil de Zamora împărtăşeşte aceeaşi idee:

> Trebuie ştiut că este numit muzician nu acela care produce cu mâinile muzica, ci cu adevărat muzician este acela care, datorită înclinaţiei sale naturale, discută despre muzică şi explică înţelesul acesteia pe baza unor anumite principii raţionale. Căci orice artă şi ştiinţă este în mod natural mai demnă de cinstire decât meşteşugul care se desăvârşeşte cu mâinile şi strădania meşteşugarului[5].

A gândi şi a exprima idei despre muzică era idealul.

---

[3] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 426.
[4] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 203.
[5] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 204.

Această concepție a fost părăsită începând cu secolul al XIII-lea, perioadă în care începe să se impună muzica polifonică şi cea cu caracter laic. Muzica nu mai era un patrimoniu unic al Bisericii. Ea a început să prindă un dublu contur: pe de o parte, a început să iasă din sfera Bisericii şi să fie prezentă în ambientul laic, iar pe de altă parte, a început să introducă în Biserică parfumul polifoniei, prin bogăția împletirii mai multor voci. Primatul muzicii gregoriene şi a monodiei a început să cedeze în favoarea altor forme muzicale polifonice noi.

Este, de asemenea, perioada în care se impun nu cei care creează idei despre muzică, ci cei care creează melodii. Aspectul speculativ continuă în gândirea scolasticilor şi, în paralel, se dezvoltă aspectul practic, începe să abunde creația muzicală. Idealismul concepției antice şi din prima perioadă medievală este înlocuit de aspecte practice şi de atitudini concrete ale Bisericii față de muzică.

Teoria muzicală medievală din prima parte a Evului Mediu a fost un patrimoniu la care au contribuit cei mai mari gânditori, muzicologi, în acelaşi timp, clerici sau monahi ai Bisericii Occidentale.

În conținutul scrierilor lor erau dezvoltate, în special, argumente care în mod uzual sunt numite *matematico-acustice* (distanța dintre intervalele muzicale şi raportul consonanță-disonanță), *filozofice* (natura şi originea muzicii), *psihologice* (efectele muzicii asupra oamenilor)[6].

2.1. Concepția matematico-acustică

Concepția medievală despre muzică a fost o preluare a concepției antice despre muzică. Teza principală era că *esența muzicii stă în proporție şi număr*, idee preluată de la pitagoreici. Ideea a fost preluată şi asimilată de Casiodor care afirma că *musica est disciplina, quae de numeris loquitur*[7]. Gânditorii medievali legau muzica mai strâns de matematică decât de estetică, deşi o priveau ca pe o artă, pentru ei, era mai mult o ştiință[8]. Convingerea lor era că tot ce e suav în melodie e produs de număr prin mărimile fixe ale sunetelor: „Îmi dau seama că nimic altceva nu place sufletului şi nimic nu produce frumusețe în afară de intervalele raționale ale diferitelor sunete, care, strânse împreună, produc dulceața melodiei

[6] R. ALLORTO, *Nuova storia della musica*, Ricordi, Milano 2000, 70.
[7] Muzica este disciplina care vorbeşte despre numere.
[8] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 334.

muzicale. Nu diferitele sunete produc dulceața armoniei, ci relațiile sunetelor şi proporțiile lor”[9]. Această concepție a fost dominantă.

Muzica nu era doar corelată cu matematica, ci era o ramură a matematicii. Astfel, conceptul de proporție a devenit conceptul central în muzică, iar fiindcă despre proporție se ştia că derivă din realitate, teoria muzicii a fost privită ca o ramură a teologiei existenței. Oriunde există armonie sau un raport numeric adecvat, există muzică (*consonantia habetur in omni creatura*)[10].

2.2. Concepția filozofică

Care era natura şi originea muzicii? Cu privire la originea muzicii, de-a lungul istoriei au fost diferite concepții. În general, muzica era atribuită divinității. Însă care era natura şi în ce subzista muzica era o problemă ce i-a provocat atât pe filozofii antichității, cât şi pe cei medievali.

Iacob din Liège spunea următorul lucru: „Muzica, în general, se aplică în mod obiectiv tuturor, lui Dumnezeu şi creațiilor sale spirituale sau fizice, cereşti şi omeneşti, ştiințelor teoretice şi celor practice”[11].

De la această concepție universalistă s-a trecut la o altă întrebare: în ce subzistă muzica? Concepția despre muzică s-a divizat astfel în trei secțiuni: *musica mundana* (muzica din univers), *musica humana* (muzica din om) şi *musica instrumentalis* (muzica născută din operele omului)[12]. Teoria aceasta, preluată de la pitagoreici, a fost universal acceptată de teoreticienii muzicali medievali.

Musica mundana era acea muzică a sferelor, a universului, o muzică ce crea echilibru între sferele universului; *musica humana* era acea muzică din sufletul omului care consta în armonia lăuntrică; *musica instrumentalis* era muzica inventată de om şi produsă cu ajutorul instrumentelor muzicale. Astfel, medievalii au împărțit natura muzicii în două: *muzica artificialis* (tot ce era creat de om în domeniul muzical) şi *musica naturalis* (muzica din univers, echilibrul, armonia universului).

Scolasticii, plecând de la această distincție, priveau muzica umană, instrumentală, ca provenind din adevăratul izvor al muzicii universului. Artistul, muzicianul, nu ar putea crea la rândul lui o muzică decât dacă

---

[9] Ioan Scotus ERIUGENA, *De divisione naturae musicae*: PL 122, 965.
[10] În orice creatură există consonanță.
[11] IACOB DIN LIÈGE, *Speculum musicae* (Oglinda muzicii), 86, ed. Grossmannn, II, 122.
[12] Aurelianus DE MOÛTIERS-SAINT-JEAN, *Musica disciplina*, 3, ed. Gerbert, I, 32.

s-ar inspira din muzica, din armonia universului. Creația umană nu este nimic altceva decât o imitare a muzicii universului.

2.3. Concepția psihologică

Muzicologul şi clericul Guido d'Arezzo, din secolul al XI-lea, în tratatul său, *Micrologus de Musica*, redă poate cel mai frumos, la începutul mileniului al II-lea al creştinismului, efectele pe care le produce muzica în inima ascultătorului. În esență, ideile lui sunt preluate din concepția antică a grecilor despre efectele muzicii. La greci, concepția psihologică despre efectele muzicii a luat denumirea de *doctrina etosului muzical*. În ce consta această doctrină a etosului muzical? Ea indica *relațiile existente între unele aspecte ale limbajului muzical şi determinatele stări ale sufletului*[13]. Doctrina a fost elaborată în ambientul şcolii pitagoreice şi dezvoltată sistematic, începând cu secolul al V-lea î.C., de către filozofii Damone, Platon şi Aristotel.

Guido d'Arezzo (995-1050), preluând gândirea greacă antică, a elaborat-o şi a redat-o analizată din două puncte de vedere: obiectiv şi subiectiv. În creația muzicală trebuie să se țină cont atât de factorul obiectiv, adică de armonia eternă, cât şi de factorul subiectiv, adică de gustul ascultătorului. Nu se poate separa calitatea obiectivă a unei muzici de calitatea subiectivă, emoțională pe care o are în comun şi cu alte arte ce se percep prin miros şi văz: „Nu este de mirare că auzul se delectează cu diversitatea sunetelor, căci şi privirea se bucură de felurimea culorilor, şi mirosul de diversitatea parfumurilor, şi limbii îi plac schimbările gusturilor"[14].

Un alt muzicolog medieval, Jean de Muris, în tratatul *Musica*, vorbeşte şi el despre aspectul emoțional al muzicii: „Este inerent muzicii ca prin ea însăşi să fie o desfătare pentru toți"[15].

Adam din Fulda, în tratatul *Musica*, se îndreaptă spre efectul creat de o muzică bună, şi anume o conduită morală corectă şi materializarea rațiunii existenței muzicii: lauda lui Dumnezeu. „Muzica, prin măsura exactă şi egală a numerelor, îi face pe oameni drepți şi egali în comportări. Înviorează spiritul, predispune cugetele spre acceptarea efortului,

---

[13] R. ALLORTO, *Nuova storia della musica*, 38.
[14] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 205.
[15] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 205.

dobândeşte, în cele din urmă, pentru suflet mântuire, căci, dintre toate artele, ea a fost făcută spre a-l lăuda pe Domnul”[16].

3. Muzica în concepția filozofico-teologică scolastică

Am afirmat mai sus că partea a doua şi finele Evului Mediu, din punct de vedere muzical, au fost dominate de aspectul practic. Aspectul teoretic nu a lipsit nici el în gândirea scolasticilor, dar s-a supus unei idei generale despre artă. Teoria muzicală nu-i mai preocupa atât de mult pe gânditori sub aspectele ei de proporționalitate dintre intervale, cosmice, filozofice, sau psihologice, ci din punct de vedere al evoluției limbajului şi tehnicii componistice. Totuşi, se impun câteva idei filozofice centrale.

Scolastica nu a neglijat problemele estetice ale artei. În sistemul de gândire scolastic, muzica era supusă unei concepții generale despre arte.

Robert Grosseteste a fost primul estetician franciscan din secolul al XIII-lea care a argumentat esteticul în artă din trei puncte de vedere, matematica fiind la bază.

> Artele, spunea el, trebuie să cuprindă trei lucruri: logică, muzică şi matematică; toate cer o exprimare corectă, pentru care e necesară logica; armonie, măsură şi ritm, care necesită muzică; şi matematică, deoarece, în operele lor, artiştii fie divizează ceea ce în natură e legat, fie introduc ordine şi aranjament, fie dau lucrurilor forme, lucru pentru care e nevoie de aritmetică şi geometrie[17].

Giovanni di Fidanza, cunoscut sub numele de Bonaventura, conturează un alt tip de orientare, cea dominicană, susținută şi de Toma de Aquino. El spunea că „artistul nu poate crea, ci doar transforma; doar Dumnezeu este cel care creează cu adevărat. Totuşi, o operă de artă începe în mintea artistului şi există acolo ca idee până când artistul o realizează şi-i dă formă”[18].

Toma de Aquino, reprezentantul cel mai autorizat în filozofie al scolasticii atinge incidental problema artei în scrierile sale. El merge pe aceeaşi linie a artelor, în general, unde include şi muzica. Adoptă cuvântul *artă* pentru toți artiştii care creează ceva, care, după regula corectă a rațiunii lor, ajung la produsul finit al artei prin anumite mijloace fixe. Apar totuşi două noutăți în concepțiile sale: conceptul de valoare în sine a artei, indiferent de calitățile morale ale artistului; „în artă nu se cere ca

---

[16] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 205.
[17] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 326.
[18] BONAVENTURA, *Sententiae*, D, 7, 2, q. 2.

artistul să procedeze bine, ci să facă o operă bună", pentru că valoarea operei de artă rezidă în calitățile obiective ale operei propriu-zise; şi conceptul operativ: artele propriu-zise nu sunt arte „speculative", ci „operative"[19].

În paralel cu aceste opinii filozofice ale marilor gânditori din a doua jumătate a Evului Mediu, nu au lipsit nici reacțiile din partea oamenilor Bisericii la apariția noutăților muzicale care depăşeau canoanele neatinse de secole ale Bisericii.

Apariția polifoniei creează primele reacții în sânul Bisericii. La început ea întâmpină chiar opoziții. Papa Ioan al XXII-lea, într-o bulă din anul 1324, îşi exprimă îndoielile cu privire la noua muzică polifonică ce pătrundea tot mai mult în Biserica Catolică:

> Unii adepți ai noii şcoli... se străduiesc să producă, prin notații noi, melodii de-a-dreptul rod al invenției lor, în dauna muzicii tradiționale [gregoriene], introduc moliciune femeiască prin acest discant al lor [prima melodie care acompania melodia gregoriană – polifonia în primul stadiu], şi au ajuns până acolo încât să disprețuiască principiile fundamentale ale antifonarului şi gradualului... Muzica se năpusteşte fără odihnă, îmbată urechea fără a tămădui sufletul... şi evlavia e dată uitării[20].

Reacții de acest tip nu au lipsit în fața unor fenomene de transformare muzicale inerente, şi cum ele erau verificate în laboratorul cel mai la îndemână, care era mediul bisericesc, era firească opoziția.

În timp ce în zona filozofică şi cea bisericească oficială se acceptau sau se refuzau părerile şi noutățile din domeniul artei, într-o altă lume a muncii şi a tăcerii mănăstireşti, numeroşi călugări franciscani sau benedictini, înclinați spre muzică, puneau bazele teoretice şi practice ale muzicii care lua amploare.

Aşa cum tratatele filozofice şi teologice abundau, la fel de numeroase au început să devină şi cele muzicale. În majoritatea dintre ele, monahii analizau, transformau şi inventau elemente noi ale limbajului muzical scris, vocal sau instrumental. Redau în continuare câțiva autori şi titluri de tratate muzicale: Johannes de Garlandia, călugăr de origine engleză care a predat la Paris şi Toulouse, a scris tratatul *De musica mensurabili positio* (cca. 1240)[21]; Frank din Köln a scris tratatul muzical *Ars cantus mensurabilis* (cca. 1260) [22]; Johannes de Muris a scris tratatul muzical *Ars*

[19] TOMA DE AQUINO, *Summa teologiae*, I, II, q. 57, a. 5-1.
[20] W. TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, II, 198.
[21] Despre locul muzicii măsurate.
[22] Arta cântului măsurat.

novae musicae (1319)[23]; Philippe de Vitry a scris tratatul *Ars nova musicae* (1320)[24]; Marchetto da Padova, cu tratatul muzical *Pomerium in arte musicae mensuratae* (cca.1321)[25].

Exemplele ar putea continua în această direcție. Tratatele muzicale sunt numeroase şi o dată cu apariția Renaşterii şi a tiparului, ele încep să circule, reprezentând un instrument util în mâna atât a muzicienilor teoreticieni, cât şi a celor practicieni.

Concluzie

Ca un rezumat la cele expuse mai sus, se poate spune că arta din a doua jumătate a Evului Mediu îşi avea, de fapt, o estetică proprie, deosebită de cea a teoreticienilor. Pictorii şi sculptorii nu se interesau prea mult de ideile înalte elaborate de filozofi sau de canoanele ce legau sau dezlegau manifestările lor artistice, iar aceştia, la rândul lor, nu erau preocupați prea mult de operele lor. Unii discutau despre frumosul etern şi dimensiunile filozofice ale artei, ceilalți decorau palatele suveranilor cu o frumusețe de tipul cel mai temporal; unii speculau armoniile muzicale din univers şi dădeau naştere la ideile grele despre muzică, în timp ce alții produceau melodii care dăinuie şi bucură sufletul şi astăzi; unii se opuneau noutății de teama de a nu pierde fundamentul motivației lor – operele trecutului –, în timp ce alții creau capodopere ca să-şi demonstreze existența lor în această lume şi Biserică; unii credeau doar cu mintea lucruri pe care nu le puteau depăşi, fiindcă ei le creaseră, în timp ce alții creau lucruri pe care le înțelegeau şi care puteau să ajungă la mintea omului.

În definitiv, Evul Mediu a fost un „Da” şi „Nu” continuu. Chiar dacă opiniile erau diferite, rezultatele erau mereu aduse la unison. Ce alimenta această realitate? Continua legătură a gândirii filozofice, teologice şi artistice cu divinul; raportul vertical continuu dintre om şi Dumnezeu. Dumnezeu, artizanul prin excelență, care a creat atâtea frumuseți, era motivația tuturor artizanilor de a imita actul primar al lui Dumnezeu, şi mai mult, de a imita frumusețea divină prin toate mijloacele pe care arta le avea la dispoziție.

Care este locul muzicii în familia artelor? Poate cuvintele cele mai potrivite sunt ale lui Adam din Fulda, citat mai sus, care spune

---

[23] Arta noii muzici.
[24] Arta nouă a muzicii.
[25] Pauza muzicală în arta cântului măsurat.

următoarele despre muzică: „Înviorează spiritul, predispune cugetele spre acceptarea efortului, dobândeşte în cele din urmă pentru suflet mântuire, căci, dintre toate artele, ea a fost făcută spre a-l lăuda pe Domnul”.

CÂNTUL ÎN LITURGIA ROMANĂ
Muzica cerească şi muzica pământească

Conf. pr. Claudiu Dumea
Institutul Teologic Romano-Catolic Iaşi

Cântarea a fost considerată dintotdeauna ca fiind manifestarea cea mai solemnă a sentimentului religios, expresia cea mai înaltă de laudă, de adorație, de mulțumire adusă lui Dumnezeu. Dintotdeauna a existat o legătură strânsă între liturgie şi muzică. Cuvântul adresat lui Dumnezeu transcende limitele limbajului comun. De aceea, cuvântul adresat lui Dumnezeu cheamă în ajutor cântarea. La popoarele antice, precum asirienii, babilonienii, egiptenii, grecii, muzica se prezintă ca având un caracter sacru, ca fiind un dar al divinității făcut oamenilor, destinat în exclusivitate cinstirii divinității. Pentru Platon, a folosi muzica în scopuri profane însemnă un abuz, dacă nu chiar un sacrilegiu. I se atribuiau puteri magice, de pildă, puterea de a izgoni spiritele rele (*apotropia*) şi puterea de a invoca divinitatea la locul de jertfă (*epicleza*). Şi în timpurile noastre, formulele de vrăjitorie şi cele de desfacere a farmecelor se cântă (incantanții şi descântece). În cultele misterice, muzica avea o funcție catarctică, adică era o acțiune de purificare a sufletului de păcat.

Ce importanță are muzica pentru religia născută din Biblie se poate vedea cu uşurință din faptul că verbul *a cânta* (împreună cu derivatele sale) este unul dintre cuvintele cele mai folosite în Biblie: îl întâlnim de 309 ori în Vechiul Testament şi de 36 de ori în Noul Testament. Fiindcă muzica este limbajul lui Dumnezeu, Dumnezeu vorbeşte oamenilor cântând. Textele din cărțile considerate inspirate de Dumnezeu nu sunt citite în adunările de cult, ci cântate, cum sunt textele din Biblie la sinagogă, cele din Coran la moschee. În riturile creştine, numai în liturgia romană este permis a fi citite, şi nu cântate. Iar când Dumnezeu îi vorbeşte omului, omul, voind să răspundă în rugăciune, găseşte cuvântul insuficient, şi atunci cuvântul se transformă în cântare. Mai mult, simte nevoia, pentru a exprima ce trebuie să exprime, să invite întreaga creație să se asocieze la cântarea lui: „Trezeşte-te, inima mea, treziți-vă harfă şi alăută; voi trezi zorile. Te voi lăuda între popoare, Stăpâne, îți voi cânta între neamuri, căci mare până la ceruri este îndurarea ta şi până la nori adevărul tău” (*Ps* 57,9-11).

Omul face parte din măreţul concert pe care cosmosul îl cântă Creatorului; cosmos, de fapt, înseamnă armonie. Îngerii, omul, făpturile neînsufleţite sunt interpreţii acestui concert. În toate liturgiile creştine găsim îndemnul de a uni glasurile cu ale îngerilor şi arhanghelilor, spre a cânta împreună cu cetele oştirii cereşti imnul de laudă pe care profetul Isaia l-a auzit cântat de îngeri înaintea tronului dumnezeiesc din ceruri: „Sfânt, sfânt, sfânt...” În limbaj biblic, oştirea cerească este o expresie care se referă atât la aştrii cereşti cât şi la ierarhiile cereşti.

Creştinismul a îmbrăţişat concepţia pitagoreicilor potrivit căreia perfecţiunea cosmică este de natură muzicală. Marele mecanism al universului este ca un uriaş instrument muzical care produce „muzica sferelor”, *musica perennis*, concertul cosmic. Nimic nu este mut în univers. Hildegard von Bingen, vizionara germană din secolul al XII-lea, spunea că „fiecare element are, aşa cum a fost rânduit de Dumnezeu, sunetul său. Laolaltă, ele răsună ca versul acompaniat de ceteră într-o singură armonie”. Această muzică a lumii (*musica mundana*) este un reflex al muzicii cereşti (*musica coelestis*) supra-mundană şi trans-sonoră pe care o cântă îngerii, căci, scrie cartea apocrifă a lui Enoh: „Toate lucrurile îşi au îngerul lor: vremurile, anii, marea şi râurile, fructele şi iarba, zăpada şi norii, stelele”. Din *musica mundana* se naşte *musica humana*, căci, spune iarăşi Hildegard von Bingen: „sufletul omului este purtător de eufonie şi, prin natura sa, este sonor (*symphonisans*)”. Iar din muzica cosmică şi din muzica sufletelor, explică comentatorii timpurii, se naşte muzica liturgică, având ca „reper” „performanţa” corurilor îngereşti, îngerii fiind liantul întregului sistem muzical al universului[1].

1. Cântarea în Biblie

Pentru poporul Vechiului Testament, cântarea liturgică începe după trecerea Mării Roşii. Aceasta este prima cântare menţionată în Biblie. Israelul eliberat de sclavie, salvat de apele Mării Roşii precum Moise fusese salvat din apele Nilului, experimentează puterea salvatoare a lui Dumnezeu într-o situaţie disperată. „Atunci, Moise şi fiii lui Israel i-au cântat Domnului cântarea aceasta. Ei au zis: «Voi cânta Domnului, căci şi-a arătat slava. A năpustit în mare calul şi călăreţul. Domnul este tăria mea şi temeiul cântărilor mele de laudă. El m-a salvat. El este Dumnezeul meu: pe el îl voi lăuda»” (*Ex* 15,1-2).

[1] Cf. A. PLEŞU, *Despre îngeri,* Humanitas, Bucureşti 2003, 162-164.

Cu aceeaşi cântare începe liturgia Noului Testament. Noul popor al lui Dumnezeu continuă să cânte cântarea lui Moise. O auzim intonându-se an de an în noaptea de Paşti. Dar noul Israel cântă o intervenție mult mai puternică a lui Dumnezeu prin apa botezului care, de fapt, este Marea Roşie a sângelui lui Cristos, Mielul sacrificat. Dumnezeu salvează şi eliberează poporul său din sclavia păcatului, a morții şi a Satanei. Sfântul Ioan, vizionarul din Patmos, descrie în *Apocalips* noul popor al lui Dumnezeu salvat definitiv din toate primejdiile la sfârşitul veacurilor, când liturgia pământească se va încheia:

> Şi am văzut ca o mare de sticlă amestecată cu foc; şi pe marea de sticlă, cu alăutele lui Dumnezeu în mână, stăteau biruitorii fiarei, ai icoanei ei şi ai numărului numelui ei. Ei cântau cântarea lui Moise şi cântarea Mielului. Şi ziceau „Mari şi minunate sunt lucrările tale, Doamne Dumnezeule atotputernic" (*Ap* 15,2-3).

Sfântul Augustin are o explicație celebră: *Cantare amantis est* (Cine iubeşte cântă). Toată cântarea liturgică în Vechiul şi Noul Testament se naşte din iubire, este expresia iubirii dintre mire şi mireasă, este cântarea ce însoțeşte ospățul de nuntă. În Vechiul Testament, *Cântarea Cântărilor,* inițial, a fost un poem cântat la nunta unui cuplu regal. Intrat în canonul Sfintei Scripturi, devine cântecul de iubire dintre Dumnezeu, mirele, şi Israel, mireasa sa. Această imagine nupțială o întâlnim frecvent la profeți. Creştinismul a văzut de la început în celebrarea Liturghiei ospățul anticipat de nuntă al lui Cristos, mirele, şi al Bisericii, mireasa. Şi cum nu este de conceput un ospăț de nuntă fără muzică, la fel, este aproape de neconceput o Liturghie fără cântare.

Cel care a organizat cântarea liturgică în Vechiul Testament a fost regele David. Cu ocazia aducerii chivotului legământului la Ierusalim, „David le-a zis căpeteniilor leviților să-i aşeze pe frații lor cântăreți cu instrumente de muzică, cu lăute, harfe şi cimbale şi să sune din ele cântări răsunătoare, în semn de bucurie" (*1Cr* 15,17). Cartea de cântări liturgice folosite atât la templu, cât şi la sinagogă a fost Psaltirea. Cuvântul *psalm* înseamnă, de fapt, imn acompaniat de instrumente cu coarde.

2. Creştinii, un popor care cântă

Cum primele comunități creştine proveneau din cei care frecventaseră sinagoga, Psaltirea a rămas în continuare cartea de cântări folosite în adunările lor liturgice. Numai că ei, creştinii, le dădeau psalmilor o altă interpretare. Cum rugăciunea de bază a lui Isus fuseseră psalmii, psalmii încreştinați, ca să spunem aşa, era cântarea lui Isus care continua pe

buzele ucenicilor săi. Psalmii reflectă toate experiențele şi sentimentele umane care, în fața lui Dumnezeu, devin rugăciune şi cântare: doliu, jale, indignare, spaimă, speranță, încredere, recunoştință, bucurie. În curând, în adunările liturgice creştine au apărut, pe lângă psalmii biblici, şi alte compoziții: psalmii nebiblici, imnuri, cântări specifice creştine precum *Benedictus, Magnificat,* Prologul *Evangheliei după sfântul Ioan* (1,1-18), imnul cristologic din *Scrisoarea către Filipeni* (2,6-11), imnul către Cristos din *1Tim* 3,16. Apostolul Pavel îi stimulează pe primii creştini în crearea de noi imnuri liturgice: „Când vă adunați laolaltă, dacă unul dintre voi are o cântare (*psalmón*), altul o învățătură, altul o descoperire, altul o vorbă în altă limbă, altul o tălmăcire, toate să se facă spre zidirea sufletească" (*1Cor* 14,26). Dintr-o scrisoare trimisă de scriitorul Pliniu cel Tânăr împăratului de la Roma aflăm că, la începutul secolului al II-lea, cântarea înălțată lui Cristos şi dumnezeirii sale era unul dintre elementele constitutive ale liturgiei creştine.

Deşi, cum am amintit deja, liturgia şi muzica sunt, din natura lucrurilor, strâns unite, raporturile dintre ele nu sunt întotdeauna paşnice; există stări conflictuale, tensiuni, în special în perioadele de tranziție ale istoriei şi ale culturii.

Cât timp creştinismul s-a aflat în mediu semit, nu au existat probleme. Cântarea era ca şi la sinagogă, monodică, unisonă. Exista convingerea, ca şi la pitagoreici, că şi muzica sferelor cereşti, ca şi cea a îngerilor este unisonă. De unde îndemnul, înainte de „Sfânt, sfânt, sfânt", de a ne uni cu toate oştirile cereşti spre a cânta într-un singur glas, la unison.

Urmând tradiția liturgiei sinagogale, instrumente muzicale menite să acompanieze cântul liturgic creştinii nu foloseau. În Occident a pătruns în cântul liturgic, în Evul Mediu târziu, polifonia, iar mai târziu, orga şi alte instrumente muzicale. În starea de la început a rămas cântul gregorian: monodic şi neînsoțit de instrumente muzicale. În Orient – cel puțin în mediul bizantin – a rămas până astăzi muzica monodică şi neînsoțită de instrumente muzicale. Doar în aria slavă, sub influența Occidentului, şi-a făcut loc şi muzica polifonică.

Conflictele dintre muzică şi liturgie au început în momentul în care creştinismul a ieşit din granițele Palestinei, venind în contact cu civilizația greco-romană. Acum pătrund în creştinism gnoza, ereziile, sectele: poarta de intrare a fost muzica. Secretul succesului la secte până în ziua de astăzi a rămas arta muzicală. Tot muzica a fost poarta prin care a pătruns în creştinism imoralitatea, dezmățul în floare la păgâni. Au existat forme de rezistență extremistă. Pentru a salva integritatea credinței, canonul 50 al Conciliului din Laodiceea interzice folosirea în

celebrările liturgice a imnurilor şi compoziţiilor extra-biblice. Canonul 15 stabileşte că psalmii trebuie cântaţi numai de corul psalţilor, în timp ce „ceilalţi în biserică trebuie să tacă”.

În secolele al IV-lea şi al V-lea a existat ici, colo în Biserică, mai ales printre monahii răsăriteni, un curent ostil mişcării liturgice: muzica trebuie izgonită din cult, întrucât provoacă plăceri senzuale. Scria în această perioadă Niceta Remesianul: „Ştiu că sunt unii, nu numai între noi, ci şi în părţile Răsăritului, care consideră că este superfluă şi mai puţin potrivită cântarea psalmilor şi a imnurilor. Ei cred că este de ajuns ce se spune în inimă şi că este lasciv dacă se rosteşte cu limba”[2].

Rezistenţa la un fals model de inculturare şi adaptare era legitimă. Dar era epoca marilor părinţi ai Bisericii: sfântul Vasile cel Mare, sfântul Ioan Gură de Aur, sfântul Ambroziu, care, deşi au vegheat la puritatea credinţei şi a moravurilor, au adoptat o altă atitudine. Sfântul Ambroziu, văzând că arienii atrăgeau prin cântări adepţi la erezia lor, a recurs la aceeaşi metodă pentru a apăra dreapta credinţă: a compus imnuri nemuritoare şi a pus poporul să cânte cu înflăcărare. Exemplul lui a fost urmat şi de celelalte Biserici. Cântările însufleţite din catedrala din Milano, unde slujea sfântul Ambroziu, au avut un rol hotărâtor în convertirea lui Augustin. Îşi aminteşte mai târziu Augustin:

> De câte ori am plâns ascultând imnurile şi cântările tale, profund mişcat de glasul Bisericii tale, glas care, răsuna dulce şi pătrundea în urechile mele, în timp ce adevărul se strecura în inima mea! Sentimente pioase se aprindeau în sufletul meu şi lacrimi salutare ieşeau nestăvilite din ochii mei[3].

3. Sursa de conflicte dintre muzică şi liturgie

De-a lungul istoriei Bisericii, a existat pericolul falselor inculturări, de unde confruntarea între liturgie şi un anumit tip de muzică incompatibilă cu spiritul creştin al liturgiei.

E o problemă cu care s-au confruntat şi filozofii antici ai Greciei, Platon şi Aristotel. Platon deosebea două tipuri de muzică fundamental diferite, derivând din două tipuri diferite de cultură, din două tipuri diferite de imagine cu privire la Dumnezeu şi cu privire la om. Primul tip de muzică îşi trage obârşia şi inspiraţia, mitologic, de la Apollo, zeul luminii şi al raţiunii. Această muzică nu anihilează simţurile, ci le subordonează raţiunii şi le integrează spiritului: în felul acesta, spiritul este înălţat prin

---

[2] N. REMESIANUL, *De Psalmodiae bono*.
[3] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Confesiuni*, IX, 14.25.

simțuri, iar simțurile sunt purificate şi înălțate de spirit, ele devenind una cu spiritul. Logosul, rațiunea primează, şi astfel, omul îşi păstrează integritatea şi personalitatea ființei sale. Al doilea tip de muzică îşi are obârşia şi inspirația de la Marsia şi e cunoscută cu denumirea de muzică dionisiacă. E o muzică irațională şi abrutizantă, ce îl târăşte pe om în beția simțurilor, distruge raționalitatea şi subjugă simțurilor spiritul. E o încercare de a depăşi limitele condiției umane, de a potoli setea de infinit sădită în inima omului prin frenezia sacră, extaz orgiac, prin delirul ritmului şi instrumentelor asurzitoare. Această muzică abate barierele individualității şi personalității umane; omul se eliberează în felul acesta de povara conştiinței. Muzica devine extaz, eliberarea de eu, unificare şi contopire cu universul.

Evident că acest tip de muzică dionisiacă, senzuală, nu are ce căuta în liturgie. Ea pătrunsese masiv pe vremea Renaşterii (păgâne) la începutul timpurilor moderne. Conciliul Tridentin a izgonit-o din casa lui Dumnezeu.

Muzica dionisiacă a revenit în forță în timpurile noastre, iar liturgia creştină nu poate face vreo concesie în numele înculturării: Biserica nu poate concura cu discoteca în speranța sau iluzia de a câştiga tineretul. Problema este tratată foarte limpede în discursul cardinalului Joseph Ratzinger la al VII-lea Congres Internațional de Muzică Sacră ținut la Roma în noiembrie 1986. Spunea cardinalul:

> Astăzi experimentăm revenirea profană a acestui model [dionisiac] în muzica rock şi pop, ale cărei festivaluri constituie un anti-cult, urmând aceeaşi direcție: mania distrugerii, distrugerea barierelor cotidianului şi iluzia mântuirii prin eliberarea de eu în extazul furios al zgomotului şi mulțimii. E vorba de practici mântuitoare asemănătoare cu ale drogului în forma lor de mântuire şi fundamental opuse concepției de mântuire propusă de credința creştină. Drept consecință, se răspândesc astăzi din ce în ce mai mult, în această atmosferă, culte şi muzici satanice, a căror putere periculoasă, întrucât urmăreşte intenționat distrugerea şi destrămarea persoanei umane, nu e luată suficient în serios (...) Căutând mântuirea în eliberarea de propria personalitate şi responsabilitate, muzica rock se încadrează perfect în ideile de libertate anarhice care sunt dominante astăzi în Occident mai mult decât în Orient; dar tocmai de aceea se împotriveşte radical concepției creştine cu privire la mântuire şi la libertate, mai mult, e contradicția ei absolută. De aceea, nu pentru motive estetice, nici din încăpățânare restaurativă, nici din imobilism istoric, ci pentru motive antropologice de fond, acest tip de muzică trebuie exclus din biserică.

Există şi alte tipuri de muzică ce nu-şi găsesc locul în biserică. Continuă cardinalul Ratzinger:

Avem muzica de propagandă, care îl pune în mişcare pe om spre a atinge anumite scopuri colective. Există muzica senzuală, care îl introduce pe om în sfera erotică sau tinde într-un alt mod, în esenţă, să stârnească senzaţii de plăceri ale simţurilor. Este muzica uşoară, care nu vrea să spună nimic, ci vrea doar să rupă greutatea tăcerii. Este o muzică raţionalistă, ale cărei sunete servesc doar pentru construcţii raţionale, fără aprofundarea reală a spiritului şi a minţii.

Atunci, care muzică poate fi muzică liturgică creştină? Mergând pe linia gândirii platonice, putem spune că e muzica Dumnezeului raţiuni şi luminii, inspirată de Duhul Sfânt, Duhul iubirii curate, care l-a inspirat şi pe autorul psalmilor, muzică ce duce la un soi de beţie, dar nu la beţia dionisiacă, ci la ceea ce se numeşte „sobria ebrietas" (beţie lucidă); cu specificarea că, în creştinism, Dumnezeul raţiunii şi al luminii nu este Apollo, ci Cristos, Logosul întrupat. Nu întâmplător, arta creştină din primele secole îl reprezenta pe Cristos sub chipul tânăr şi frumos al lui Apollo. Liturgică e numai acea muzică ce îi conduce pe creştini la unirea cu Cristos prezent în tainele mântuitoare care se celebrează.

4. Funcţiile cântării în liturgie

Exigenţele muzicii rituale creştine decurg din scopul ei, care este acela de a realiza omul nou în Isus Cristos înviat. Autenticitatea, valoarea, farmecul ei nu se măsoară doar prin capacitatea ei de a provoca participarea activă, nici prin valoarea estetică, culturală, nici prin vechimea receptării ei în Biserică, nici prin succesul ei la popor, ci prin faptul că le va fi permis credincioşilor să strige *Kyrie eleison* al oprimaţilor, să cânte *Aleluia* al înviaţilor şi să susţină *Maranatha* al credincioşilor în speranţa venirii împărăţiei[4].

Aşadar, prima funcţie a muzicii sacre este, de fapt, la fel ca şi prima funcţie a liturgiei în ansamblul ei: prin ea, Dumnezeu îşi reactualizează lucrarea sa de mântuire. Tratând despre muzica sacră, constituţia liturgică a Conciliului al II-lea din Vatican notează: „Tradiţia muzicală a Bisericii universale constituie o comoară de o valoare inestimabilă şi ea are întâietate asupra altor expresii ale artei, mai ales pentru faptul că, unit cu cuvintele, cântul sacru constituie o parte necesară şi integrantă a liturgiei solemne" (*SC* 12). Vrea să spună documentul Conciliului că muzica în liturgie nu este doar un accesoriu menit să provoace emoţii estetice. E parte necesară şi integrantă a liturgiei, e un semn de natură

---

[4] *Universa Laus. De la musique dans les liturgies chrétiennes*, Musique et Célébrations, nr. 18, Solaro, Belmont–Tramonet 1981, 13.

sacramentală ca şi celelalte semne sacramentale: cuvinte, gesturi, mişcări, icoane, prin care se înfăptuieşte în comunitatea întrunită în prezent sfinţirea, adică mântuirea, înfăptuită odinioară de Cristos. De aici, marea demnitate şi valoarea inestimabilă a cântului liturgic: e vehicul al mântuirii divine.

În celebrarea liturgică, comunitatea care beneficiază de lucrarea de mântuire răspunde tot prin semne sacramentale, prin cântare de laudă şi mulţumire. Aceasta este a doua funcţie esenţială a semnelor liturgice, în general, şi a cântului sacru, în special. Este şi ea scoasă în evidenţă de constituţia liturgică:

> Cântul sacru a fost proslăvit atât de Sfânta Scriptură, cât şi de sfinţii părinţi şi de pontifii romani, care, în vremea din urmă, începând cu Pius al X-lea, au subliniat cu tărie funcţia de slujire (*munus ministeriale*) a muzicii sacre în serviciul divin. De aceea, muzica sacră va fi cu atât mai sfântă cu cât va fi mai strâns legată de acţiunea liturgică, fie exprimând mai plăcut rugăciunea sau favorizând unitatea, fie contribuind la o mai mare solemnitate a riturilor sacre (...) Episcopii şi ceilalţi păstori sufleteşti vor veghea cu atenţie ca, în orice acţiune sacră celebrată cu cânt, întreaga adunare a credincioşilor să-şi poată manifesta propria participare activă (*SC* 12-13).

Dintre papii ce au subliniat funcţia de slujire a muzicii sacre e amintit numai Pius al X-lea, care, în motu proprio *Tra le sollecitudini*, din 1903, numeşte muzica „umile ancella" (slujitoare umilă). Merită să fie amintiţi şi ceilalţi papi. Pius al XI-lea, în constituţia apostolică *Divini cultus sanctitatem* din 1928, o defineşte „serva nobilissima" (slujitoarea preanobilă), iar Pius al XII-lea, în instrucţiunea *Musicae sacrae disciplina*, din 1955, o numeşte „sacrae liturgiae quasi administra" (slujitoarea sfintei liturgii). Această funcţie de slujire distinge muzica sacră de muzica liturgică. Funcţie de slujire a cui? A poporului lui Dumnezeu, a comunităţii care celebrează. Frumuseţea unei bucăţi muzicale, faptul că încântă urechile, că place poporului nu e de ajuns. Muzica ce nu ţine cont de comunitatea prezentă, considerată doar ca auditoriu, care face artă pentru artă, care îşi reclamă propria autonomie în numele artei, care îşi subordonează liturgia, folosind-o ca simplu pretext de afirmare – muzică pe fond liturgic, oricât ar fi de performantă sub aspect artistic – interpretativ, nu mai este muzică liturgică, ci, mai degrabă, muzică anarhică, deoarece, din slujitoare umilă a liturgiei, se transformă în stăpâna liturgiei. Muzica în liturgie nu este reprezentaţie sau spectacol. Ea e sursă de comuniune cu Dumnezeu şi cu fraţii, expresie a rugăciunii şi legătură a solidarităţii. Ea trebuie să-i ajute pe credincioşi să se roage cântând într-un singur glas. Mai ales după introducerea polifoniei, adesea,

papii, în reformele muzicale pe care le-au înfăptuit, au izgonit din liturgie muzica devenită spectacol de operă, care reducea credincioşii la tăcere, la condiţia de spectatori muţi. Muzica spectacol în biserică face cele mai mari deservicii liturgiei şi poporului creştin.

> Dacă adunările noastre nu mai simt nevoia să-şi unească glasurile împreună, e semn că au pierdut simţul fraternităţii chiar pe plan pur uman. Dar mai înseamnă că chiar credinţa lor este închisă într-o atitudine individualistă care îi împiedică să-şi trăiască marele ideal al unităţii creştine. Paul al VI-lea a spus în această privinţă: „Dacă poporul nu cântă, părăseşte biserica; şi dacă părăseşte biserica, pierde credinţa". Şi a mai spus: „Când cântarea poporului slăbeşte, se răceşte credinţa"[5].

Muzica are menirea de a favoriza unitatea în credinţă şi iubire şi de a încerca să înlăture separarea şi inegalitatea dintre credincioşi. Or, dacă responsabilii cu cântarea: corul, *schola cantorum*, dascălul, soliştii, dirijorul, monopolizează cântarea în biserică, interpretează mereu melodii necunoscute şi grele pentru popor, sau cântă ei pe voci chiar şi răspunsurile destinate poporului, pe un ritm care intenţionat elimină participarea poporului spre a nu bruia corul, aceşti responsabili iresponsabili, în încercarea lor de a-şi etala virtuozitatea, calităţile lor interpretative, fac cele mai mari deservicii liturgiei şi poporul e privat de un drept al său fundamental şi provoacă dezbinare în poporul lui Dumnezeu.

Muzica trebuie să încurajeze participarea activă a credincioşilor la slujbele sfinte. Dar ar fi greşit să se creadă că participarea activă înseamnă dezlănţuire frenetică a glasurilor, urlete, instrumente muzicale asurzitoare, difuzoare date la maximum. Aceste elemente caracterizează muzica dionisiacă, orgiacă, lascivă, pe care o întâlnim în discoteci şi la festivalurile de muzică rock. Participarea activă în liturgie nu se măsoară în decibeli. Cea mai activă participare la celebrările liturgice se realizează în momentele de tăcere sacră destinate unirii intime şi personale cu Dumnezeu. Cântarea sacră în liturgie trebuie să se nască din această tăcere, de aceea, ea nu poate fi decât o cântare dulce, suavă, potolită, însufleţită, dar nu pasională, nu violentă, nu frenetică.

În discursul amintit mai înainte, cardinalul Ratzinger recurge la o observaţie a lui Mahatma Gandhi. Gandhi scoate în evidenţă trei spaţii ale vieţii în comun, fiecare dintre aceste trei spaţii vitale oferind un mod

---

[5] L. BORELLO, „Alcune norme generali", în *Musica sacra e azione pastorale*, Torino 1967, 41-42.

propriu de a fi. În mare trăiesc peştii care tac. Pe pământ trăiesc animalele care rag şi urlă. În văzduh trăiesc păsările care cântă. Mării îi aparține tăcerea, pământului, urletul, cerului, cântarea. Omul aparține tuturor acestor spații vitale: poartă în el profunzimea mării, greutatea pământului şi înălțimea cerului. De aceea, posedă toate cele trei însuşiri: să tacă, să urle şi să cânte. Omului modern, lipsit de dimensiunea transcendentă, se pare că nu i-a mai rămas decât să urle. Liturgia adevărată, liturgia comuniunii sfinților, îl repune pe om în plinătatea ființei sale: îi redă profunzimea şi înălțimea, tăcerea şi cântarea. Îl învață să se scufunde în adâncurile tăcute ale inimii sale, îl învață să zboare, pentru ca, eliberat de instinctele primare care îl țin legat de pământ, să poată cânta cu îngerii din înălțimi.

Rezultă din cele de mai sus că orice muzică liturgică trebuie să fie muzică religioasă, adică să exprime raportul omului cu Dumnezeu, şi totodată să fie muzică sacră, adică să exprime raportul omului cu Dumnezeu în cadrul unei religii concrete, istorice, revelate sau care se consideră revelată. Dar nu orice muzică religioasă sau sacră este şi liturgică, chiar dacă este de inspirație creştină autentică; dacă ea nu poate îndeplini funcția de slujitoare a comunității adunate pentru celebrare, ea nu poate fi liturgică. Aşa e cazul unor *misse* clasice ale unor compozitori celebri, oratorii, concerte etc. Biserica prețuieşte aceste compoziții religioase şi face în favoarea lor o concesie: să fie reprezentate în biserică, dar în afara celebrărilor liturgice.

Un document al Congregației pentru Cultul Divin din 6 decembrie 1987 stabileşte condițiile pentru admiterea concertelor în biserici: să nu se piardă din vedere că biserica este casă a lui Dumnezeu, loc sfânt şi în afara celebrărilor liturgice; să fie admise numai opere muzicale religioase, nu profane; să se ceară în scris aprobarea episcopului printr-o cerere în care să se specifice ziua şi ora concertului, programul cu operele şi numele autorilor; cântăreții şi muzicanții nu vor ocupa prezbiteriul; vor avea o ținută decentă şi un comportament vrednic de lăcaşul sfânt; sfântul Sacrament va fi dus într-un loc de cinste; intrarea la concert va fi gratuită.

5. Câteva norme de ordin general

Conciliul al II-lea din Vatican şi documentele ulterioare ale Bisericii care reglementează cântul sacru în liturgie în spiritul Conciliului dau o serie de dispoziții care, dacă sunt puse în practică, fac ca muzica să-şi atingă finalitatea ei de slujitoare a poporului creştin, care este aceea de a promova unitatea, solidaritatea, coeziunea comunității, de a da un impuls

participării active, de a înălța inimile într-o rugăciune mai înflăcărată. Iată câteva dintre ele.

E necesar ca nu numai în comunitățile locale, dar chiar pe plan național, poporul să aibă un repertoriu minim de cântări comune pe care să le cunoască toți şi pe care să le poată cânta toți cu ocazia unor celebrări la care iau parte comunități şi grupuri diferite. Dacă fiecare comunitate şi fiecare grup are cântările ei proprii: copiii, cântările lor, tinerii, cântările lor, comunitățile călugăreşti şi mişcările religioase, cântările lor, la celebrările mai mari, cântarea liturgică, în loc să fie instrument de comunicare, devine instrument de diviziune, în loc să unească şi să realizeze fuziunea inimilor şi a glasurilor, dezbină adunarea care celebrează şi împiedică participarea activă.

Folosirea la slujbele religioase a muzicii înregistrate pe bandă de casetofon ar însemna să se transforme liturgia în spectacol, iar comunitatea chemată să se roage şi să cânte ar fi transformată într-o comunitate de spectatori muți chemați la o audiție muzicală. Muzica liturgică are drept scop să-i însuflețească pe credincioşi, să le unească glasurile spre a-l preamări pe Dumnezeu cu o singură inimă şi un singur suflet. Or, aparatele ce reproduc muzica în biserică sunt moarte; nu au nici suflet, nici inimă ca să-i cânte lui Dumnezeu. Cel mult, ar putea fi pusă o muzică abia perceptibilă în momentul de pauză sacră după predică sau la împărtăşanie, care să favorizeze meditația şi adorația credincioşilor şi nu să le distragă atenția tocmai în aceste momente atât de importante.

Corul şi dascălul trebuie să anime poporul la cântare, nu să-l înlocuiască sau să-l împiedice. Între credincioşi, un oficiu liturgic propriu îl exercită *schola cantorum* sau corul căruia îi revine sarcina de a se ocupa de buna executare a părților care îi sunt rezervate, după diferite genuri ale cântării, şi să înlesnească participarea activă a credincioşilor la cântare. Ceea ce se spune despre *schola cantorum* e valabil, de asemenea, cu adaptările care se impun, şi pentru ceilalți muzicanți, în special pentru organist.

E bine să fie un cântăreț sau un dirijor de cor care să conducă şi să susțină cântarea poporului. Mai mult, când lipseşte corul, îi revine unui cântăreț sarcina de a conduce diferitele cântări, lăsând poporul să participe la părțile care îi revin[6].

Locul cântăreților trebuie să fie fixat în aşa fel încât să apară rolul lor de animatori ai cântării poporului şi să se vadă că ei constituie o parte a comunității care celebrează şi nu sunt ca nişte lăutari tocmiți să cânte la

---

[6] Cf. Liturghierul Roman, *Institutio generalis Missalis Romani*, nr. 103-104.

o petrecere. Evident, locul lor cel mai potrivit este aproape de altar, în fața poporului, nu în spatele lui, sus[7].

Cântul gregorian este cântul propriu liturgiei romane şi în celebrările liturgice trebuie să ocupe primul loc. Dar nu sunt excluse nici celelalte genuri de muzică sacră, mai ales cele polifonice, cu condiția să fie conforme cu spiritul acțiunii liturgice. Se poate folosi, dar în mod inteligent, şi cântul religios popular, respectându-se normele şi prescrierile rubricilor (cf. *SC* 116-118). Din păcate, constatăm că, împotriva voinței Conciliului, cântul gregorian a fost aproape definitiv abolit, spre a fi înlocuit cu alte cântări.

În Biserica Latină, orga rămâne instrumentul muzical tradițional. Alte instrumente pot fi admise în cultul divin numai cu aprobarea episcopului (cf. *SC* 120). Biserica a avut grijă să nu admită instrumente muzicale zgomotoase: instrumente de percuție, tobă, baterie, pian etc.

Orga şi celelalte instrumente muzicale trebuie să tacă în timp ce preotul rosteşte sau cântă părțile prezidențiale la Liturghie; parte prezidențială este şi Prefața.

Orga şi celelalte instrumente muzicale să fie folosite cu reținere în Advent şi numai pentru susținerea cântării în Postul Mare. Excepție fac duminica *Laetare* (a IV-a din Postul Mare), solemnitățile şi sărbătorile[8].

O atenție cuvenită trebuie acordată muzicii sacre în țările de misiuni. Liturgia trebuie să țină cont de mentalitatea şi tradiția muzicală a acestor popoare (cf. *SC* 119). Dar ar fi ridicol ca, în numele înculturării şi adaptării, să se introducă în liturgia din România muzică sau alte gesturi liturgice care țin de tradițiile şi de civilizația popoarelor africane.

Pentru a nu se transforma liturgia în spectacol, nu se admite cântarea solo sau duet: se admite numai atunci când cântarea solo sau duetul alternează cu un refren pe care îl cântă tot poporul.

6. Norme privind cântarea la Liturghie

Cum cântul liturgic priveşte, în primul rând, Euharistia, sunt necesare câteva precizări legate de cântul în cursul sfintei Liturghii.

Sunt trei cântări destinate să însoțească cele trei procesiuni ale Liturghiei: la intrare, la ofertoriu şi la împărtăşanie. Aceste cântări pot fi înlocuite cu alte cântece luate din Colecția de cântări aprobată de Conferința Episcopală, cu condiția să fie inteligent alese şi să corespundă

---

[7] Cf. Liturghierul Roman, *Institutio generalis Missalis Romani*, nr. 312.
[8] Cf. Liturghierul Roman, *Institutio generalis Missalis Romani*, nr. 313.

naturii sărbătorii şi momentului respectiv al Liturghiei. De pildă, nu are ce căuta un cântec în cinstea Maicii Domnului la împărtăşanie. Antifonul de la intrare şi cel de la împărtăşanie din Liturghier se omit când se cântă; altminteri, se citesc, cel de la intrare după ce preotul salută poporul, cel de la împărtăşanie înainte de împărtăşania poporului. La împărtăşanie nu este prevăzută vreo rugăciune comunitară a poporului. După cântecul de însoţire a procesiunii, se poate face o pauză în care credincioşii să-şi facă în tăcere rugăciunea personală, după care poate urma un cântec de mulţumire[9].

Celelalte cântări: *Kyrie eleison*, *Mărire*, *Psalmul responsorial* (cu excepţia refrenului), *Crezul*, *Sfânt* şi *Mielul lui Dumnezeu*, nu pot fi înlocuite cu alte cântări, nici cu cele din colecţia aprobată de Conferinţa Episcopală, ci trebuie cântate cu textul din Liturghierul Roman. E un obicei cvasi-general ca, în special la Crăciun şi la Paşti, în locul acestor cântece cu text fix să se cânte colinde, respectiv cântece de Înviere: e un abuz grav şi o mutilare a Liturghiei. Există o singură excepţie prevăzută în *Directorium*-ul Congregaţiei pentru Cultul Divin din 1973: la Liturghiile pentru copii, *Mărire*, *Crezul*, *Sfânt* şi *Mielul lui Dumnezeu* pot fi cântate pe texte adaptate pentru copii, fără ca traducerea lor să concorde sută la sută cu textul latin. Textele folosite trebuie aprobate de Conferinţa Episcopală.

Toate cântecele menţionate mai sus pot fi executate numai de *schola cantorum* sau de cor, când e vorba de muzică polifonică, dar acest lucru trebuie să aibă caracter de excepţie: la sărbătorile mari şi la ocaziile deosebite. Dacă acest lucru se întâmplă frecvent, poporul e redus la tăcere, iar corul, monopolizând cântarea, transformă Liturghia în spectacol la care credincioşii sunt obligaţi să asiste pasiv.

Practic, pot fi cântate toate părţile Liturghiei. E păcat că nu se cântă mai nicăieri Canonul sau măcar cuvintele instituirii şi prefacerii. Dar nu toate părţile Liturghiei au aceeaşi importanţă pentru cântare. Există o ierarhie a importanţei de care trebuie ţinut cont în alegerea părţilor cântate atunci când nu se cântă Liturghia în întregime.

Pentru o participare activă la Liturghie, contribuie în cea mai mare măsură cântarea aclamaţiilor şi a răspunsurilor în dialogurile dintre celebrant şi popor. Aclamaţia corespunde în vorbirea obişnuită strigătului care exprimă sonor un sentiment sau o stare sufletească intensă: bucurie, durere, uimire, teamă etc. Fiind destinate poporului, din natura lucrurilor,

---

[9] Cf. Liturghierul Roman, *Institutio generalis Missalis Romani*, nr. 86-87.

este exclus ca aclamațiile să fie cântate polifonic, căci şi-ar pierde spontaneitatea şi intensitatea. Nu s-a pomenit vreodată ca la un miting, la o manifestație, la un meci, mulțimea să strige pe voci, polifonic: „Ura! hoții! Jos comunismul! Hai Dinamo!" etc.

Ordinea alegerii cântărilor, ținând cont de importanța lor, este următoarea:

1. Aleluia, Sfânt (cu Prefața şi dialogul introductiv), Amin (la sfârşitul doxologiei „Prin Cristos..."); refrenul la psalmul responsorial; cântarea procesională la împărtăşanie.

2. Misterul credinței şi aclamația; dialogurile cu celebrantul sau alți slujitori; Tatăl nostru; ritul penitențial; Mielul lui Dumnezeu; cântecul la intrare; cântecul de mulțumire după împărtăşanie.

3. „Căci a ta este împărăția..."; Crezul; rugăciunea credincioşilor; cântecul la ofertoriu; cântecul final.

Cântecul final nu este prevăzut în normele liturgice, dar dacă se cântă, nu contravine nici spiritului, nici literei reformei liturgice.

Printr-o cântare autentică, rugăciunea devine un imbold pentru credință, iar credința, un imbold pentru înnoirea vieții: *lex orandi* devine *lex credendi*, iar *lex credendi* devine *lex vivendi*. Cântecul devine viață, iar viața devine cântec plăcut Domnului.

> Cântați-i Domnului o cântare nouă. Dezbrăcați-vă de omul vechi, învățați o cântare nouă. Nou este omul, nou este Testamentul, nouă este şi cântarea. Nu o învață decât oamenii noi, reîntineriți prin har şi aparținând de acum Noului Testament care este împărăția cerurilor. Orice iubire a noastră după el suspină şi cântă o cântare nouă. Cântă întru bucurie. E propriu cântării întru bucurie să traducă în sunete nearticulate inefabilul care se naşte în inimă. Cui i se potriveşte această manifestare de bucurie inefabilă, dacă nu lui Dumnezeu cel inefabil? Inima ta să se bucure fără cuvinte şi cântarea ta să nu cunoască hotare în a exprima profunzimea bucuriei tale[10].

Bibliografie

FRATTALLONE R., *Musica e liturgia*, Edizioni Liturgiche, Roma 1984.

FALSINI R., *La liturgia*, San Paolo, Cinesello Balsamo (Milano) 1998.

FAVREAU F., *La Liturgie*, Desclée, Paris 1983.

PLEŞU A., *Despre îngeri*, Humanitas, Bucureşti 2003.

RATZINGER J., *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinesello Balsamo (Milano) 2001.

---

[10] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Enarrat. in Ps. 32*, II, 8.

RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, Ancora, Milano 1945.
VAGGAGINI C., *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1965.

DUMNEZEU ÎN MUZICA LUI HÄNDEL ŞI BACH

Gabriela ENĂŞESCU
Universitatea „Al. I. Cuza” Iaşi

Cine nu iubeşte natura, nu iubeşte nici muzica, iar acele peisaje ce nu ne trezesc reprezentări muzicale nu pot fi amintiri. Cel ce n-a rătăcit transportat şi melancolic prin parcuri nu va înţelege graţia mozartiană. Înserări grave fără Brahms? Sau monumentalul naturii fără Beethoven? Muzica are un caracter cosmic. Fără dragoste de natură, ne lipseşte baza pasiunii muzicale[1].

M-am gândit de multe ori la o definiţie a muzicii şi cred că aceasta nu poate fi dată decât dacă îl cunoşti pe Dumnezeu. În acelaşi timp, poţi face cunoştinţă cu Creatorul ajutat fiind de muzică. Am găsit o împletire între muzică şi Dumnezeu, o împletire care, de cele mai multe ori, dă răspuns unor probleme existenţiale ale vieţii şi care ne înfăţişează până în cele mai mici detalii controversata *natură umană*.

Dumnezeu te împinge spre muzică, spre această artă fericită care nu poate fi conturată, ci poate fi numai simţită, şi orice încercare de materializare a muzicii face ca aceasta să se volatilizeze, să înceteze să existe atunci când cineva încearcă să-i găsească un conţinut. Nu poţi cunoaşte muzica în toată amploarea ei, pentru ca ea se învăluie într-o enigmă pe care nu mulţi o pot desluşi. Uneori, încercăm să pătrundem prin aşa-numita *perdea de mister* şi să ne lăsăm sufletul inundat de măreţia şi frumuseţea nobilă a muzicii, căci ea are talentul de „a atinge sufletul fără a străpunge corpul”[2]. Ne trebuie însă curaj. Curajul de a-l lăsa pe Dumnezeu să dirijeze orchestra sufletului. Curajul de a-l lăsa pe Dumnezeu să îmbine toate calităţile frumoase ale unui suflet nobil într-o compoziţie care să ne sensibilizeze, care să ne facă mai oameni, care să ne determine să înţelegem că, fără credinţă, fără dragoste, fără bucurie, fără speranţă, *clipa* ce o trăim nu există. Muzica dă dimensiune vieţii. Ascultând-o, orice suflet însetat de Dumnezeu are bucuria de a lua contact cu Fiinţa supremă. O bucurie extraordinară inundă acea parte din noi care nu poate fi materializată, atunci când îi ascultăm pe marii compozitori ai lumii: Mozart, Verdi, Beethoven, Bach, Händel, Fauré…

---

[1] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinţi*, Humanitas, Bucureşti 2001, 16.
[2] Anatol VIERU, *Ordinea în Turnul Babel*, Equivalences 2003, 5.

Muzica ne face sufletul să vibreze şi, de cele mai multe ori, poate fi folosită ca un *balsam* pentru tot ce este „negru". Şi nu întâmplător Dumnezeu a făcut ca fiecare compozitor să dezvăluie, la un anumit moment de-a lungul veacurilor, o parte a drumului spre credință şi mântuire.

*****

Pe Händel l-am descoperit ca pe un *colos al muzicii*, plămădit parcă dintr-un material prețios inalterabil, care a pecetluit cu creația sa titanică epoca Barocului.

Mult timp, artiştii şi umaniştii au încercat să fixeze normele şi canoanele frumuseții şi eleganței, recuperând antichitatea clasică. Barocul marchează, în schimb, depăşirea curajoasă a acestor limite. Artă a efectelor extreme, Barocul caută *minunea* spectacolului neprevăzut, dar e gata să se cufunde, cum nu se mai făcuse până atunci, în profunzimile sufletului omenesc. În muzică s-a manifestat în grandoarea polifoniei, deseori supraîncărcată, în ornamentația melodiilor, în măreția şi amploarea lucrărilor create.

Händel a operat faza de sinteză creatoare în epoca Barocului. Atât în timpul vieții lui, dar mai cu seamă după dispariția sa, a fost considerat unul dintre cei mai mari compozitori germani, unul dintre marii creatori de capodopere muzicale din lume. Fiul unui chirurg şi bărbier (care avea ambiția ca fiul lui să devină jurist), Händel a absolvit Universitatea din Halle, localitate în care s-a născut la 23 februarie 1685. Pentru că tatăl său ştia că muzicienii nu câştigau prea bine, s-a opus oarecum ca G. F. Händel să studieze muzica sau, mai bine zis, i-a tolerat nişte studii particulare pentru care însă băiatul s-a dovedit extrem de dotat, dedicându-se mai mult clandestin vieții muzicale. Tânărul Händel cunoştea destul de bine latina şi putea să se exprime corect în franceză, italiană şi engleză, limbi pe care le vorbea cu un uşor accent german. Ca înfăţişare atrăgea vrând-nevrând atenția: de o talie supranormală, englezii îl numeau „Omul Munte", prezența sa se impunea nu numai din cauza staturii, ci şi a mersului sigur şi maiestos, care trăda o conştiință clară a țelului urmărit, o hotărâre neînfrântă de a-l atinge, o probitate ireproşabilă în alegerea mijloacelor întrebuințate în acest scop. Händel s-a remarcat şi prin sonoritatea glasului său puternic, dar şi printr-o voce foarte plăcută de bariton. Ştia să cânte la mai multe instrumente, dar în mod deosebit prefera orga, clavecinul şi vioara.

Atent la manifestările epocii, Händel va înregistra, cu o excepțională siguranță de discernământ, tot ce se producea valoros în muzică în orice colț al lumii. Contactul cu micii burghezi, cu marile personalități ale muzicii, artei şi literaturii engleze, cu cardinali romani, prinți germanici şi regi britanici, cu micii pastori anglicani sau vânzători de cărbuni şi tâmplari iubitori de muzică, i-a permis să perceapă pulsul epocii, să-i desluşească aspirațiile şi, până la sfârşit, să-şi formeze gustul pentru frumosul muzical, chiar dacă la început părea a i se supune. Muzica lui Händel dezbate marile probleme ale omenirii şi a locului omului în univers, ajungând la concluzia că dragostea este mai puternică decât moartea, că e nevoie de toleranță politică şi religioasă, că orgoliul şi gelozia au constituit sfârşitul civilizațiilor.

Culmea artistică a creațiilor lui Händel o constituie, fără îndoială, monumentalele sale oratorii, compozitorul punând bazele tiparului clasic al acestui gen care, pentru prima dată în istoria muzicii, apare plin de măreție epică, de vigoare şi de dramatism.

Încununarea genului oratorial este reprezentată de cea mai mare capodoperă sacră – oratoriul Messiah, acesta reuşind să se impună printr-o arhitectură muzicală uniformă şi perfect echilibrată. Händel transpune în termeni alegorici elanul nădejdii ca suport indispensabil al vieții omeneşti.

> Cât timp a compus *Messiah,* Händel s-a transpus în cer. El însuşi a mărturisit că, numai după ce a terminat, şi-a dat seama că trăieşte pe pământ. Şi cu toate acestea, în comparație cu Bach, Händel este *în lume*. Ceea ce la Bach e *divin*, la Händel e *eroic*. *Amploarea terestră* este nota specifică händeliană. Reflexele cerului sunt totuşi prezente în toată opera lui – o transfigurare *din afară*. Elanurile în imanență se dilată până la o vibrație care asociază cosmicul cu transcendentul[3].

*****

„Când îl asculți pe *Bach*, vezi cum se înfiripă Dumnezeu. Căci muzica lui este generatoare de Divinitate. O viziune plastică a ființei divine ți se desfăşoară în față şi creşte Dumnezeu sub ochii tăi”[4].

Provenind dintr-o familie de muzicieni – organişti şi cantori stabiliți în Turingia din secolul al XVI-lea –, compozitorul german *Johann Sebastian Bach* s-a născut la 23 martie 1685, în acelaşi an cu Händel. A fost ultimul

---

[3] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinți*, 18.
[4] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinți*, 66.

dintre cei opt copii ai lui Johann Ambrosius Bach, muzician al oraşelor Erfurt, Eisenach şi Elisabeth Lämmerhirt. Johan Sebastian şi-a absolvit cu strălucire studiile gimnaziale la Eisenach. După moartea tatălui său, Bach şi-a continuat studiile de cultură generală la liceul din Ohrdruf, iar muzica a studiat-o cu fratele său. La 15 ani, datorită vocii sale frumoase, a fost admis în şcoala de muzică din Lüneburg; conform statutului, coriştii trebuiau să fie „născuţi în familii sărace, fără nici un fel de resurse, dar să aibă o voce bună".

Abordează de-a lungul vieţii toate genurile muzicale, în afară de operă, deşi multe episoade ale cantatelor lui se apropie, ca spirit, de aceasta. Aşa cum se obişnuia în epocă, creaţia lui cuprinde aproape în întregime lucrări de circumstanţă, strâns legate de exigenţele postului pe care îl ocupa (pedagog, compozitor şi organist).

> Bach... nu exprima *sentimente*, ci servea cerul. Muzica adormea patimile şi pământul, iar în locul lor, un calm de contemplaţie te ridica peste golurile creaţiunii, într-o melancolie divină, străină de oameni, dar nu de regrete. Pe acea vreme, uşor îţi puteai da drumul în Dumnezeu, uşor te puteai scufunda în el, anesteziindu-ţi astfel umanitatea[5].

Muzica lui Bach este ca o licoare pe care un suflet o bea ca să-şi potolească *setea de contopire* cu Creatorul. Din primele acorduri ale unei cantate, îl iei pe Dumnezeu de mână şi păşeşti în *nemurire*. Este cel mai plăcut mod în care omul poate trece *dincolo* fără a fi constrâns de acea stare, de acel cuvânt sau, pur şi simplu, de acel gând – moartea. Sufletul trece necenzurat în acel *bine* unde nu sunt patimi şi orgolii, unde nu există teamă şi minciună, unde suferinţa şi agonia nu au puterea de a distruge acel *ceva* pe care Dumnezeu îl vrea de la fiecare dintre noi – *adevărul*.

Bach nu a fost un creator de forme sau de genuri, ci le-a reluat pe cele lăsate moştenire de predecesori, lărgindu-le considerabil, atât pe plan structural, cât şi expresiv, ducându-le la un grad de perfecţiune şi universalitate necunoscut înaintea lui. Creaţia lui Bach se distinge printr-un caracter polifonic evident, care merge în paralel cu claritatea şi bogăţia melodică. Se poate vorbi, în acest sens, de o sinteză a elementelor germanice şi italiene; asta, fără a uita influenţele franceze, asimilate şi puse în valoare remarcabil, mai ales în suitele sau uverturile pentru orchestră. Dacă Bach a fost moştenitorul lungii tradiţii polifonice occidentale, el şi-a asumat în paralel şi marea revoluţie a secolului al XVII-lea (reducerea structurii sonore la o melodie acompaniată de un bas),

---

[5] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinţi*, 153.

originalitatea lui esențială fiind însă aceea de a fi plasat la răscrucea celor două căi. Acesta este motivul pentru care el nu a avut un urmaş muzical direct.

Muzica pentru orgă l-a preocupat pe Bach de-a lungul întregii vieți. A scris în jur de 250 de lucrări pentru orgă, fie având la bază coralul luteran, fie motive melodice originale. În cazul lucrărilor pentru orgă, fuziunea elementelor de proveniențe diverse, caracteristică operei sale în general, este şi mai evidentă. Bach a compus mai mult de 150 de corale pentru orgă, pe care le-a grupat în patru mari culegeri. La polul opus față de corale, fanteziile, toccatele, preludiile şi fugile sunt pagini de mare strălucire, ilustrând elementele decorative ale cultului.

Muzica vocală a lui Bach, ca, de altfel, şi muzica sa instrumentală, este dominată de coral, cântarea de bază a muzicii luterane. Coralele sunt prezente în motete, în oratorii, în patimi şi, mai ales, în cantate, gen care provine direct din coral.

> După un oratoriu, o cantată sau o *pasiune*, trebuie să existe Dumnezeu. Altcum, toată muzica lui Bach este o iluzie sfâşietoare, ea fiind mult prea nedefinibilă pentru a o degrada într-un deliciu estetic. Ce va fi fost pe vremuri prin ceruri nu se ştie. Doar de la Bach încoace există Dumnezeu[6].

*****

Am ales aleatoriu *doi coloşi* ai muzicii sacre, pentru a scoate în evidență talentul unor oameni care, prin compozițiile lor, *l-au atins* pe Dumnezeu. Au caracterizat viața, prin muzică, aşa cum este ea: plină de bucurii, de frământări, de idealuri, de neajunsuri, de zile albe sau zile negre, de *frumosul* care ne înconjoară şi pe care nu-l observăm, neavând timp pentru el.

Muzica pentru un om este o şansă. Este o ocazie de a-şi înnobila ființa, de a percepe *lumea* într-o altă culoare. Este o forma de comunicare superioară între oameni. „Nu poți cunoaşte un om decât după nivelul la care s-a ridicat muzica în sufletul lui”[7]. *Îmbătat* de muzică, sufletul devine mai sensibil, mai vulnerabil. Muzica îi ajută pe oameni să plângă.

„Prea puțini cunosc genealogia lacrimilor. Căci de ar cunoaşte-o, nu ar mai zice: *eu*, ci *Dumnezeu*. Nu că el ar fi izvorul lacrimilor – ochii lui sunt

---

[6] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinți*, 66.
[7] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinți*, 35.

umeziți doar de răsuflarea muritorilor –, ci noi nu putem plânge decât în el. Toate lacrimile ce curg din Dumnezeu sunt ale noastre”[8].

De multe ori plângem. Plângem de bucurie, plângem din cauza tristeții care ne copleşeşte, plângem la auzul muzicii care, la un anumit moment, face să iasă la suprafață *sămânța pură* din noi. Dar ce este o *lacrimă*? Un strop de apă apărut o dată cu existența noastră? Un mod de a convinge pe cineva de o realitate? Sau „criteriul adevărului în lumea sentimentelor”[9]?

Poate că nu am descoperit încă o definiție, pentru că de multe ori lacrimile ne iau pe nepregătite şi nu pot fi controlate. Cea mai bună ocazie de a ne convinge de *valoarea* şi de *adevărul* unei lacrimi este aceea de a merge într-o catedrală şi de a observa oamenii care plâng atunci când le este încântat auzul de muzica lui Bach, Händel, Mozart... Acele lacrimi apărute din adâncul ființei au poate cea mai mare valoare. Credincioşii ascultă muzică şi oferă muzică – *muzica lacrimilor*.

„Dacă ar dispărea muzica, toate bucuriile şi durerile pământului n-ar putea stoarce o lacrimă de esența celei izvorâte din ea”[10].

Vine un moment în viață când *ne desprindem* – pregătiți mai mult sau mai puțin pentru *eternitate*. Şi într-o secundă se derulează întreaga *istorie*. *Totul* rămâne aici. Dar nu suntem singuri. Ducem cu noi o *încărcătură* inestimabilă: *muzica şi Dumnezeu*.

---

[8] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinți*, 87.
[9] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinți*, 51.
[10] Emil CIORAN, *Lacrimi şi sfinți*, 75.

FILE DE ARHIVĂ

DOCUMENTE PRIVITOARE LA ISTORIA ŞCOLILOR DE DASCĂLI DIN MOLDOVA

Dr. Dănuț Doboş

Până la sfârşitul secolului al XIX-lea, pregătirea dascălilor în Moldova fusese realizată în plan local de unii parohi talentați, iar până în 1875, de către Şcoala de Dascăli (cantori) de la Săbăoani. Deschiderea cursurilor Şcolii de Dascăli de la Hălăuceşti în 1898 rămâne un moment important în istoria Bisericii noastre locale, această şcoală având misiunea de a pregăti tineri pentru oficiile de organist, cântăreț şi catehet[1]. De menționat faptul că şcoala a funcționat până la data închiderii (1916) în conformitate cu o programă gimnazială pentru patru ani de studiu, iar la această şcoală au susținut examenul final şi unii candidați la dăscălie, pregătiți în particular de unii parohi[2].

Dintre foarte puținele documente păstrate în arhive privitoare la această instituție şcolară, le prezentăm cititorilor pe cele care au stat la baza organizării şi funcționării şcolii. Astfel, principiile generale după care a fost condusă şi organizată şcoala au fost stabilite la 22 octombrie 1898, la Iaşi, între episcopul Dominic Jaquet şi ministrul provincial Daniele Pietrobono (cf. documentul nr.1 *Convention conclue entre l'Evêque de Iassy, et la Province des Pères Conventuels au sujet d'une Ecole de Dascales*[3], Iaşi 1898). Potrivit acestei înțelegeri, şcoala, care urma să fie fondată la Hălăuceşti, urma să-şi desfăşoare activitatea într-un local propriu. De asemenea, episcopul numea profesorii şi directorul şcolii din rândul minorilor conventuali, cu aprobarea superiorului provinciei. Potrivit articolului VII al acestei convenții, directorului şcolii îi era interzisă exercitarea oricărui alt oficiu, în absența aprobării episcopului[4]. Tot episcopul stabilea programa de învățământ şi disciplinele şcolare, precum şi regulamentele de ordine interioară.

---

[1] C. IGNAT, „Repere istorice privind Şcoala de Dascăli din Hălăuceşti", *Buletin istoric* 4 (2003) 104.

[2] D. DOBOŞ, ed., *Hălăuceşti - Sat de veche tradiție cultural-religioasă*, Sapientia, Iaşi 2004, 228.

[3] AERC Iaşi, Dosar 2/1897.

[4] AERC Iaşi, Dosar 1/1898-1912.

La aceeaşi dată, episcopul Jaquet şi ministrul provincial Daniele Pietrobono au adoptat şi primul *Regulament general* pentru Şcoala de dascăli[5], compus din 12 articole în baza înțelegerii-convenției de mai sus (cf. documentul nr. 2 *Réglement général pour l'Ecole des Dascales*[6], Iaşi 22 octombrie [3 noiembrie] 1898). Ulterior, la 27 iulie 1906, vicarul general Iosif Malinowski i-a transmis directorului şcolii, pr. Alfons Weber, noile *Instrucțiuni pentru direcțiune*[7], document care cuprindea 19 articole ce stabileau noile reguli şi instrucțiuni privitoare la înscrierea elevilor la şcoală, cât şi îndatoririle tinerilor absolvenți ai Şcolii de Dascăli (cf. documentul nr.3, *Instrucțiuni pentru Direcțiune*[8], 27 iulie 1906). Acest ultim aspect, conținut în prevederile articolelor 13-19, este important pentru a înțelege insistența cu care episcopul N. I. Camilli a solicitat parohilor rapoarte cu privire la purtarea tinerilor dascăli ieşiți de pe băncile şcolii[9]. De altfel, episcopul s-a aflat mereu în legătură cu parohii, fiind interesat de observațiile acestora în privința absolvenților şcolii şi a rezultatelor primilor ani de practică ai dascălilor[10].

> În şcoală, pregătirea se desfăşura pe două planuri: intelectual şi civil sau uman, care se reducea la diferite practici în timpul vacanțelor, în special, munca în agricultură. Pe plan intelectual, se predau atât muzica religioasă, care cuprindea orga, cântul plan şi alte cântece, cât şi ceremoniile, catehismul şi istoria Bisericii[11].

La 4 septembrie 1904, în calitate de administrator apostolic al Eparhiei de Iaşi, preotul Iosif Malinowski a adoptat *Programa de studii pentru Şcoala de dascăli din Hălăuceşti*, formată din zece materii (Religia, Ceremoniile, Muzica, Limba latină, Limba română, Istoria, Geografia, Aritmetica, Ştiințele naturale, Caligrafia şi Desenul) (cf. documentul nr. 4, *Programa de studii pentru Şcoala de Dascăli din Hălăuceşti*[12], 4 septembrie 1904). A fost adoptat totodată şi noul orar al şcolii, stabilit pentru toate materiile de studiu[13].

---

[5] AERC Iaşi, Dosar 1/1898-1912, f 1.
[6] AERC Iaşi, Dosar 2/1897.
[7] D. Doboş, ed., *Hălăuceşti - Sat de veche tradiție cultural-religioasă*, 242-248.
[8] AERC Iaşi, Dosar 47/1905-1907.
[9] AERC Iaşi, Dosar 48/1907, f. 90-91; Idem, Dosar 45/1904-1909, f. 144-148.
[10] D. Doboş, ed., *Hălăuceşti - Sat de veche tradiție cultural-religioasă*, 223.
[11] C. Ignat, „Repere istorice privind Şcoala de Dascăli din Hălăuceşti", 105.
[12] AERC Iaşi, Dosar 44/1093-1904.
[13] AERC Iaşi, Dosar 44-1903-1904, f. 175-176.

O nouă *Programă de studii* pentru Şcoala de Dascăli a fost adoptată la 14 iulie 1915, de episcopul N.I. Camilli (cf. documentul nr. 5, *Programa de studii pentru Şcoala de Dascăli din Hălăuceşti*[14], 14 iulie 1915). În preambulul noii programe, episcopul nota următoarele: „Şcoala de Dascăli trebuie să aibă, înainte de toate, ca scop a da elevilor o educație cu adevărat creştinească şi, de aceea, trebuie să fie întemeiată pe credință vie şi sfântă a lui Dumnezeu; al doilea scop al ei e de a da o instrucțiune îndestulătoare”[15].

Noua programă conținea doar opt materii (Religia, Ceremoniile, Muzica, Limba latină, Limba română, Aritmetica, Caligrafia şi Lucrul manual)[16].

După publicarea în 1905 a Decretului nr. 157 privind introducerea în cântul liturgic a limbii latine şi a cântului gregorian, în baza la *motu proprio* a papei Pius al X-lea din 22 noiembrie 1903, episcopul N.I. Camilli a reformat din temelii Şcoala de Dascăli. Din păcate, reforma cântului liturgic a fost aplicată diferențiat de la o parohie la alta, în funcție de nivelul de pregătire al fiecărui dascăl. În aceste condiții, dascălii care nu aplicau dispozițiile privind cântul gregorian şi a celui latinesc se expuneau riscului de a fi demişi[17] (cf. documentul nr. 6, *Instrucțiuni asupra muzicei sacre*[18]).

În concepția episcopului Camilli, Şcoala de Dascăli de la Hălăuceşti urma să formeze şi *ajutori de nădejde pentru parohi*, iar aceşti dascăli erau aşteptați să se întoarcă în parohii, unde dascălii locali, slab pregătiți, urmau a fi înlocuiți[19].

După închiderea în 1916 a Şcolii de Dascăli de la Hălăuceşti, episcopul Alex. Th. Cisar a dispus organizarea de adunări ale dascălilor, cu scopul uniformizării cântecelor în parohii, precum şi *repetarea muzicii şi a cântului bisericesc*. Aceste adunări, pentru Districtul de Siret, au fost coordonate în 1923 de preotul Bonaventura Morariu. La sfârşitul acestor adunări, dascălii erau examinați asupra cântului gregorian şi acompaniamentului acestuia. Potrivit raportului primit în 1923 de episcopul Cisar, cei mai mulți dascăli uitaseră de-a lungul timpului

---

[14] AERC Iaşi, Dosar 51/1911-1915.
[15] AERC Iaşi, Dosar 51/1911-1915, f. 180-181.
[16] AERC Iaşi, Dosar 51/1911-1915, f. 181-183.
[17] C. IGNAT, „Repere istorice privind Şcoala de Dascăli din Hălăuceşti”, 106.
[18] AERC Iaşi, Dosar 1/1877.
[19] AERC Iaşi, Dosar 47/1905-1907, f. 15-17.

noțiunile elementare învățate în timpul școlii. Mai mult chiar, unii dascăli bătrâni uitaseră aproape complet notele muzicale[20].

În 1924, episcopul Cisar a proiectat o reformă a Școlii de Dascăli care funcționa pe lângă Seminarul „Sf. Iosif" din Iași, iar dascălii cu aptitudini speciale urmau să intre în Congregația Fraților Dascăli și Cateheți, pe care episcopul Cisar intenționa să o înființeze în 1924[21]. Un ultim proiect din anul 1945 a fost sortit eșecului, în condițiile începutului represiunii comuniste.

Organizarea activității dascălilor a fost stabilită prin Decretul din 19 martie 1908 privitor la dascălii Eparhiei Catolice de Iași.

DECRET PRIVITOR LA DASCĂLII EPARHIEI CATOLICE DE IAȘI

Nr. 1360

NICOLAE IOSIF CAMILLI

PRIN GRAȚIA LUI DUMNEZEU ȘI A SFÂNTULUI SCAUN APOSTOLIC
ARHIEPISCOP-EPISCOP CATOLIC DE IAȘI
ACELUIAȘ SCAUN APOSTOLIC NEMIJLOCIT SUPUS
PRELAT DOMESTIC AL SANCTITĂȚII SALE PAPA PIUS AL X-LEA
ASISTENT LA TRONUL PONTIFICAL
CONTE ROMAN ȘI COMANDOR AL COROANEI ROMÂNIEI

CELOR DE FAȚĂ ȘI VIITORI, PACE, BINECUVÂNTARE,
MÂNTUIRE ÎNTRU DOMNUL NOSTRU ISUS HRISTOS

Biserica a permis și permite ca[1], mai ales acolo unde numărul preoților este restrâns, laicii să-l poată ajuta pe preot la predarea învățăturii religioase, precum se poate vedea și în enciclica *Acerbo nimis*, de la 15 aprilie 1905, a Preasfântului nostru Părinte Papa Pius al X-lea.

Aceasta s-a întâmplat și la catolicii din Moldova, unde, din timpurile vechi și până în zilele noastre, numărul preoților a fost și este foarte mic față de numărul cel mare al catolicilor, împrăștiați în atâtea localități, mai ales la țară.

---

[20] D. DOBOȘ, ed., *Sagna. File de monografie istorică*, Sapientia, Iași 2003, 101.

[21] D. DOBOȘ, ed., *Sagna. File de monografie istorică*, 104.

[1] S-au făcut câteva schimbări de cuvinte în text. De exemplu, PIU cu PIUS; DASCAL cu DASCĂL. S-a schimbat puțin și forma unor cuvinte: VIEȚEI-VIEȚII.

De aceea, din timpurile vechi, preoţii catolici din Moldova au avut ajutători, numiţi *dascăli*, care, pe lângă datoria de a cânta şi a-l ajuta pe preot la sfintele slujbe, au avut, mai presus de toate, şi datoria de a-i învăţa catehismul pe copii şi pe tineri, aşa că dascălul a fost întotdeauna şi un adevărat *catehet*. Numele însuşi de *dascăl* însemnează *învăţător*.

Cu privire la dascăli, care au datoria de a-i învăţa pe alţii catehismul, Biserica a dat mai multe hotărâri.

Papa Clement al IX-lea, în constituţiunea sa, *Speculatores*, din 13 septembrie 1669, hotărăşte ca cei ce au oficiul de cateheţi (dascăli) să-şi împlinească datoriile lor sub direcţiunea şi atârnarea episcopilor, iar nicidecum sub atârnarea exclusivă a preoţilor. Biserica voieşte, de asemenea, ca regulile de observat cu privire la alegerea cateheţilor să fie făcute după cum va judeca mai bine episcopul în Eparhia sa[2].

În acelaşi timp, Biserica porunceşte ca episcopii să aleagă la oficiul de catehet bărbaţi care să strălucească prin moralitatea şi credinţa lor[3]. Pentru a obţine acest scop, ea voieşte următoarele[4]:

a) Episcopii să înfiinţeze şcoli pentru cateheţi (dascăli) sub direcţiunea unui preot.

b) Episcopii să facă legi, spre a împiedica să nu fie primit oricine fără deosebire în slujba de dascăl.

c) Episcopii să nu primească în această slujbă decât numai pe aceia care au ştiinţă îndestulătoare şi au dat dovezi că duc o viaţă cu adevărat creştinească.

d) Ştiinţa dascălilor trebuie să se dovedească prin certificatele ce le vor obţine în urma examenului, trecut în şcoală în fiecare an.

e) Cei ce vor fi numiţi dascăli se vor mai examina în fiecare an de un preot înţelept, ca ei să nu uite cele învăţate şi, ceea ce ar fi mai rău, să nu amestece cumva vreo eroare cu învăţăturile cele sănătoase.

f) Preoţii să-i supravegheze pe dascăli şi să-i raporteze episcopului în fiecare an asupra vieţii şi moravurilor lor.

g) Dascălii să primească deseori sfintele taine.

În sfârşit, Biserica voieşte ca să nu fie numiţi dascăli decât bărbaţi care au împlinit vârsta de 25 de ani[5].

Legile privitoare la numirea şi datoriile dascălilor în Eparhia noastră nu sunt toate scrise, dar se reduc îndeobşte numai la nişte tradiţii şi obiceiuri. De aceea, de multe ori, clerul, mai ales cel tânăr, precum şi dascălii cei noi, nu le pot cunoaşte, şi în multe cazuri se află în nedumerire.

Pentru bunul mers al administraţiunii bisericeşti în Eparhia Noastră, dorind Noi a orândui lucrurile şi a ne conforma pe deplin cu aici pomenitele legi şi sfaturi

---

[2] S.C. de Prop. Fide, 20 Febr. 1802.
[3] Instr. S.C. de Prop. Fide, 23 Nov. 1845, n. V.
[4] Instr. S.C. de Prop. Fide, 18 Oct. 1883.
[5] S.C. de Prop. Fide, 29 Febr. 1836.

ale Bisericii relativ la dascăli, după ce am auzit părerile Vicarilor Noştri Forani în ziua de 19 Februarie a anului curent, am făcut următorul

DECRET

CAP.I. NUMIREA DASCĂLILOR

Art. 1. Slujba dascălului, mai ales aceea de a învăța catehismul pe copii şi tineri, este cu totul bisericească; de aceea, numirea lui nu se poate face decât de Episcopie, conform Decretului de față.

Art. 2. Poporul nu are nici un drept de a se amesteca la numirea unui dascăl.

Prin urmare, este interzis credincioşilor de a prezenta pe cineva la serviciul de dascăl, şi cu atât mai mult de a face pretenții sau agitații, pentru ca cutare sau cutare să fie primit în slujbă, schimbat sau îndepărtat.

Art. 3. Când locul de dascăl de la o biserică parohială sau filială a rămas vacant, părintele administrator al parohiei respective este dator de a-şi căuta un bărbat destoinic şi cu purtare bună pentru serviciul de dascăl la acea biserică, şi a-l prezenta vicarului foran al Districtului său.

Art. 4. Vicarul foran va cerceta dacă candidatul prezentat posedă ştiința necesară şi este un om cu adevărată credință catolică, şi cu moravuri bune în orice privință.

Art. 5. Ştiința unui candidat se va dovedi cu certificatele obținute în şcoala diecezană de dascăli, sau printr-un examen ce-l va trece candidatul înaintea Comisiei examinatoare.

La acest examen vor putea fi supuşi de Episcopie chiar şi absolvenții şcolii de dascăli, spre a dovedi că n-au uitat cele învățate.

Art. 6. Comisia examinatoare se va compune din vicarul foran al Districtului, ca preşedinte, şi din alți doi membri, care se vor numi de Episcopie.

Art. 7. Numai în caz de lipsă de candidați, care posedă certificate obținute în şcoala diecezană de dascăli, se vor admite candidați care n-au frecventat această şcoală.

Art. 8. Candidații vor trece examenul din următoarele obiecte: Catehismul cel mare; Istoria sacră; Capacitatea de a preda copiilor şi tinerilor învățătura religioasă; Ceremoniile bisericeşti; Citirea limbii latine; Cântul gregorian; Cântul din organe pentru bisericile care posedă acest instrument.

Art. 9. Vicarul foran va informa Episcopia despre credința şi moralitatea candidatului, despre notele obținute de candidat la examen, şi dacă membrii Comisiei examinatoare recomandă pe candidat ca dascăl la o biserică anumită.

Art. 10. Vor putea fi dispensați de examen acei candidați care au funcționat în trecut ca dascăli la o altă biserică din Eparhie, şi au dat dovezi îndestulătoare de credința, moralitatea şi ştiința lor.

Art. 11. Episcopia, în urma informațiilor primite de la vicarul foran asupra rezultatului examenului, numeşte pe candidat ca dascăl la o biserică, mai întâi provizoriu, şi apoi definitiv.

Art. 12. Episcopia, însă, îşi rezervă dreptul de a chema la examen pe oricare dascăl aprobat, fără deosebire, ori de câte ori va judeca oportun, chiar în fiecare an.

Art. 13. Vor putea fi numiți provizoriu numai acei candidați care sunt cu totul liberi de serviciul militar.

Art. 14. Vor putea fi numiți definitiv numai aceia care au funcționat cel puțin timp de trei ani ca dascăli provizorii şi au împlinit vârsta de 25 de ani.

Art. 15. Absolvenții şcolii diecezane de dascăli nu vor putea obține un loc de dascăl pe lângă o biserică, fie numai cu titlu provizoriu, decât împlinind condițiile cerute la Art. 13.

Art. 16. Absolvenții şcolii de dascăli, până nu vor fi cu totul liberi de serviciul militar, vor sta pe lângă un paroh sau pe lângă un dascăl, ca să se deprindă mai întâi cu serviciul dăscălesc sub ocârmuirea acestuia.

Art. 17. Absolvenții şcolii de dascăli trebuie să se ferească de ambiția de a obține îndată după ieşirea lor din şcoală un loc de dascăl fie numai cu titlu provizoriu. Ei trebuie să-şi aducă aminte că la vârsta lor necoaptă nu pot avea vază la popor, nici mai ales autoritatea trebuincioasă față de tinerimea de ambele sexe, spre a le preda cu folos învățătura religioasă.

Art. 18. Oricine ar stărui pe lângă autoritatea bisericească să obțină un loc de dascăl împotriva regulilor prescrise în acest Decret ar da dovadă că este un ambițios, că îi lipseşte smerenia creştinească şi că, prin urmare, nu este vrednic de a se face învățătorul altuia.

Art. 19. Oricine ar face intrigi, sau ar stărui pe lângă popor să intervină pentru a fi numit dascăl la o biserică, prin însuşi acest fapt, va pierde dreptul de a obține un loc de dascăl în toată Eparhia Iaşilor, iar dacă funcționează deja la o altă biserică, el va fi destituit din serviciu.

Art. 20. Este interzis tuturor cucernicilor părinți administratori din parohiile rurale de a pune în funcție dascăli care să fie numai cântăreți, iar nu şi cateheți în acelaşi timp.

Art. 21. Este interzis tuturor cucernicilor administratori parohiali de a pune în funcție dascăli suplinitori în locurile vacante fără a fi obținut în scris aprobarea vicarului foran respectiv.

Art. 22. Vicarul foran va putea aproba, în scris, ca dascăli suplinitori la locurile vacante, dintre aceia care întrunesc condițiile cerute la Art. 5.

Dacă suplinitorul nu ar întruni aceste condiții, dar poate împlini funcția de dascăl, vicarul foran îl va aproba pe termen de cel mult şase luni.

Până la expirarea acestui termen, un asemenea dascăl suplinitor, ca să poată funcționa mai departe, va fi dator a se prezenta la examen; fără acest examen, el nu va putea fi confirmat ca suplinitor pe un alt termen limitat peste cele şase luni, decât numai cu consimțământul Episcopiei, în urma recomandării motivate a vicarului foran.

Art. 23. Pentru motive grave, Episcopia îl poate transfera pe un dascăl de la o biserică la alta.

CAP. II. DATORIILE DASCĂLILOR

Art. 24. Datoria dascălului este de a sluji preotului la toate slujbele bisericeşti, de a cânta din gură şi din organe la aceste slujbe, de a cânta şi citi rugăciuni în biserică după obiceiul stabilit, când lipseşte preotul, şi de a-i învăța pe copii şi tineri Catehismul şi Istoria sacră.

Art. 25. În zilele de duminică şi sărbătoare, dascălul este dator a sluji la Liturghia părintelui administrator al parohiei.

Acesta va săvârşi însă sfânta Liturghie la oră potrivită, pentru ca dascălul să aibă timpul de a se ocupa şi de interesele sale.

Cu permisiunea premergătoare a părintelui administrator al parohiei, dascălul va putea lăsa în zilele de lucru un locțiitor, care să slujească la Liturghie.

Art. 27. Dascălul mai este dator să fie în biserică şi să slujească la slujbele bisericeşti parohiale din cursul săptămânii, conform obiceiului legitim introdus, aprobat şi recunoscut de Episcopie.

Art. 28. Dascălul este dator a cânta la slujbele liturgice numai în limba latină, conform legilor bisericeşti.

De asemenea, el este dator a se conforma întru toate ceremonialului prescris pentru slujbele bisericeşti.

Art. 29. Dascălul este dator a se îmbrăca în sutană şi cotă, ori de câte ori serveşte preotului la slujbele sfinte, fie în biserică şi în afara bisericii.

Când însă nu serveşte preotului, îi este aspru oprit de a purta sutană şi cotă.

Art. 30. Mai presus de toate, dascălul este dator să-i învețe catehismul şi Istoria sacră pe copiii şi tinerii de amândouă sexele, conform cu regulile ce i se vor prescrie de părintele administrator al parohiei.

Art. 31. La această învățătură, dascălul este dator a se îngriji ca copiii şi tinerii să învețe pe de rost textul Catehismului şi al Istoriei sacre, şi a le explica înțelesul cuvintelor şi al propozițiilor; îi este însă interzis cu desăvârşire să dea explicații dogmatice şi morale, ceea ce este numai de competența preotului.

Art. 32. Dascălul este dator a ține biserica şi sacristia foarte curate. Pentru acest scop, se va servi de ajutoarele ce le are după obiceiul local.

Art. 33. Dascălul este dator a ține el însuşi în bună rânduială toate obiectele şi veşmintele bisericeşti, a ține curate altarele din biserică şi a le împodobi conform legilor bisericeşti.

Art. 34. Dascălul este dator a da pildă bună tuturor credincioşilor. De aceea, el nu se va mărgini a merge la spovadă şi sfânta Împărtăşanie numai o dată pe an în timpul Paştilor, dar va merge mai dese ori, mai ales la sărbătorile cele mari, pregătindu-se cu sfințenie la primirea acestor sacramente.

Art. 35. Dascălul mai este dator să ducă o viață creştinească exemplară. El se va feri de sudălmi, beție, vrăjmăşii, de vorbiri de rău, de prietenii suspecte, mai ales cu persoane de alt sex, şi de altele asemenea, prin care ar putea da pildă rea aproapelui.

Art. 36. Este interzis tuturor dascălilor de a merge la cârciumă spre a bea mai ales băuturi alcoolice şi spre a petrece acolo. Cu atât mai mult, le este interzis a ține în arendă o cârciumă, sau a fi numai vânzători în cârciumă.

Art. 37. Orice dascăl nu poate ocupa şi o funcție publică sau privată care l-ar împiedica cu totul sau numai în parte de la împlinirea funcțiunilor sale bisericeşti. Episcopia îşi rezervă însă dreptul de a-i permite unui dascăl, în cazuri cu totul excepționale, să primească o asemenea funcție pentru timp limitat, cu condiția ca el să-şi pună un substitut, aprobat conform prescripțiilor decretului de față.

Art. 38. Dascălul va fi întotdeauna ascultător şi supus părintelui administrator al parohiei; de asemenea, el va da tuturor preoților respectul cuvenit.

CAP. III. RETRIBUȚIILE DASCĂLILOR

Art. 39 Dascălul este plătit de poporul căruia îi slujeşte.

Fiecare familie este datoare a-i plăti dascălului simbria sau taxa anuală, conform regulii stabilite în fiecare localitate cu aprobarea Episcopiei.

Art. 40. Afară de simbrie, dascălul mai are dreptul de a se folosi şi de pământul bisericesc destinat pentru dânsul, precum şi de taxele legale stabilite de a i se plăti cu ocazia serviciilor bisericeşti, ce le face în cazuri particulare, de pildă, la cununii, înmormântări şi altele.

Art. 41. Părintele administrator însuşi va încasa pentru dascăl atât simbria anuală, cât şi taxele datorate acestuia pentru serviciile bisericeşti, şi apoi i le va plăti îndată, fără nici o întârziere.

Art. 42. Este strict interzis atât administratorului parohiei, cât şi dascălului, precum şi credincioşilor, de a micşora sau spori simbria anuală şi taxele pentru serviciile religioase datorate dascălului. O asemenea schimbare nu se poate face decât cu învoirea Episcopiei, care singură e competentă a lua o hotărâre în această privință.

CAP. IV. PEDEPSIREA DASCĂLILOR

Art. 43. Deoarece numai Episcopia are dreptul de a-i numi pe dascăli, urmează că singură Episcopia e competentă de a-i judeca şi pedepsi cum se va crede mai oportun.

În orice caz, un asemenea drept nu-l poate avea nici administratorul parohiei, nici vicarul foran, decât în măsura delegării primite din partea Episcopiei.

Art. 44. Autorizăm pe administratorii parohiilor ca, în cazuri urgente, să-i poată suspenda din serviciu pe dascălii supuşi lor, cel mult până la 15 zile.

Părinții administratori nu vor putea aplica o asemenea pedeapsă decât numai dacă dascălii ar da un scandal public în materie foarte gravă sau s-ar abate de la datoriile lor, de asemenea, în materie foarte gravă.

În cazuri mai puțin grave şi care nu reclamă o pedeapsă imediată, administratorii de parohie îl vor denunța pe dascălul vinovat vicarului foran respectiv, care va proceda conform celor prescrise mai jos la Art. 46.

Art. 45. Un administrator de parohie, care a fost silit a-l pedepsi pe un dascăl conform articolului precedent, va fi dator în termen de trei zile să-l înştiințeze despre aceasta pe vicarul foran respectiv, justificând înaintea lui pedeapsa aplicată.

Vicarul foran va examina cazul şi va aproba sau anula hotărârea părintelui administrator, fără drept de recurs din partea acestuia sau a dascălului.

Art. 46. Vicarul foran, în urma reclamațiilor primite contra vreunui dascăl, din oricare parte ar veni ele, va face o anchetă în scris, ascultând martorii sub prestare de jurământ, şi dacă-l va afla vinovat, îl va pedepsi chiar cu suspendare până la cel mult 30 de zile.

Art. 47. Dacă abaterile dascălului ar cere pedepse mai grave, vicarul foran va trimite Episcopiei actele anchetei sale. Episcopia va examina actele şi va hotărî pedeapsa contra dascălului vinovat.

Art. 48. În fiecare an, cel mult până la 31 august, părinții administratori ai parohiilor vor trimite Episcopiei un raport asupra purtării morale a tuturor dascălilor din parohiile lor şi asupra destoiniciei fiecăruia întru îndeplinirea datoriilor lor.

DISPOZIȚII TRANZITORII

Art. 49. Toți cucernicii administratori ai parohiilor Noastre vor trimite acestei Episcopii, până la 1 iulie 1908, tabloul tuturor dascălilor supuşi lor, indicând: numele şi prenumele lor; locul, anul şi ziua naşterii; unde şi-au făcut studiile; certificatele ce le posedă; de când sunt în funcție şi la care biserică şi data când au fost aprobați ca dascăli de această Episcopie.

Art. 50. Toți dascălii care au fost instalați în trecut, fără aprobare scrisă din partea acestei Episcopii, sunt datori a-şi reglementa situația lor cel mai târziu până la 1 octombrie 1908, prin vicarul foran respectiv, conform cu prescripțiile acestui decret.

ADAOS
DESPRE FECIORII DE BISERICĂ

1. Din timpurile vechi s-a introdus în Moldova obiceiul ca fiecare biserică rurală să aibă unul sau mai mulți aşa-zişi *feciori de biserică*. Aprobăm acest obicei.

2. Feciorul de biserică este un servitor onorific al bisericii şi mână de ajutor a părintelui administrator, pentru afacerile morale şi materiale ale bisericilor din parohie.

3. Feciorii de biserică nu sunt în nici un chip epitropi, administratori sau controlori; ei nu au nici un amestec în administrația veniturilor şi cheltuielilor bisericeşti.

4. Feciorii de biserică sunt aleşi şi numiți de administratorul parohiei după oportunitate şi trebuință, fără nici un consimțământ sau concurs din partea credincioşilor.

5. Feciorii de biserică sunt numiți de părintele administrator pe termen de trei ani.

După expirarea acestui termen, ei pot fi confirmați în oficiu sau aleşi alții în locul lor.

6. Feciorii de biserică nu primesc nici o retribuție pentru serviciul lor. Ei sunt numai scutiți de simbria anuală ce se plăteşte preotului, dascălului şi altor slujitori ai bisericii.

Noi publicăm astăzi acest Decret şi poruncim să fie strict respectat de toți cucernicii administratori ai parohiilor Noastre şi de toți dascălii bisericilor parohiale şi filiale.

Toate cele contrare acestui Decret al Nostru, fie ele legi, regulamente, ordinațiuni, făcute în trecut de autoritatea bisericească competentă pentru Moldova, fie orice obiceiuri generale şi particulare, rămân cu desăvârşire desființate din ziua de astăzi.

Iaşi, în 19 martie 1908
† NICOLAE IOSIF
ARHIEPISCOP-EPISCOP

Notă: Cucernicii administratori ai parohiilor vor păstra câte două exemplare din acest Decret în arhiva parohială, şi câte unul într-un loc sigur din fiecare sacristie a tuturor bisericilor, fie parohiale, fie filiale, pentru ca, la nevoie, să fie întotdeauna la îndemână atât preotului, cât şi dascălului. De asemenea, vor da câte un exemplar din acest Decret şi fiecăruia dintre dascălii actuali din parohiile lor.

RECENZII

Teologie

JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *Introducere în creştinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, (traducere din limba germană de Mihăiță Blaj), Editura Sapientia, Iaşi 2004, 266p.

Problema de a şti cu exactitate care este conținutul şi sensul credinței creştine este înconjurată astăzi de ceața unei asemenea incertitudini cum nu s-a mai întâlnit niciodată în istorie. Cine a urmărit îndeaproape mişcarea teologică a ultimului deceniu şi nu face parte din grupul acelor oameni fără minte, care sunt gata să considere, oricând şi fără să cerceteze, că ceea ce este nou este automat şi mai bun, şi-ar putea aminti povestea lui „Hans cel norocos". Acesta, din comoditate, a schimbat bulgărele de aur, care-i părea prea greu şi obositor, rând pe rând, cu un cal, cu o vacă, cu o gâscă, cu o piatră de ascuțit, pe care, în cele din urmă, a aruncat-o în apă, fără să mai piardă astfel prea mult. Dimpotrivă, prin ultimul schimb, el credea că şi-a câştigat darul cel mai de preț: libertatea deplină. Cât timp a durat starea sa euforică şi cât de amară a fost trezirea sa din istoria închipuitei eliberări, toate acestea, istorioara le lasă, după cum se ştie, pe seama fanteziei cititorului. În mintea creştinului îngrijorat de astăzi, nu rareori se nasc întrebări ca acestea: n-a intrat oare şi teologia noastră din ultimii ani pe un drum asemănător? N-a alunecat ea oare spre o interpretare în scară descendentă a exigenței credinței, care părea prea apăsătoare, renunțând mereu puțin câte puțin la câte ceva şi având convingerea că nu se pierde nimic din ceea ce este esențial, şi totuşi, de fiecare dată atât de mult, încât să se poată face imediat pasul următor? Iar „sărmanului Hans", creştinului, care, încrezător, s-a lăsat dus din schimb, în schimb, din interpretare în interpretare, nu-i va rămâne, până la urmă, în mână, în locul bulgărelui de aur pe care-l avusese la început, decât o piatră de ascuțit, pe care să o poată arunca cu sufletul împăcat?

Desigur, asemenea întrebări sunt nedrepte, dacă sunt puse la un mod prea general. De fapt, nu se poate afirma acum cu onestitate că „teologia modernă", în ansamblul ei, a urmat un asemenea drum. Dar nici nu putem nega existența unei opinii destul de larg răspândite, care întreține o astfel de orientare, şi care, în realitate, duce la schimbarea aurului cu piatra de ascuțit. Bineînțeles, o astfel de orientare nu poate fi combătută doar strângând cu încăpățânare în mână metalul prețios al formulelor rigide din trecut, care, în cele din urmă, rămâne doar un bulgăre de metal, o povară, în loc să ne câştigăm, cu prețul lui, posibilitatea unei adevărate libertăți. Tocmai în aceasta constă obiectivul cărții de față: ea îşi propune să ajute la o înțelegere nouă a credinței, ca cea care face posibilă o existență umană autentică în lumea de azi, explicând-o, dar fără a o transforma într-o vorbărie care cu greu reuşeşte să acopere un mare gol spiritual.

Cartea a apărut ca urmare a prelegerilor pe care le-am ținut în semestrul de vară al anului 1967 la Universitatea din Tübingen pentru auditorii de la toate facultățile. Experiența pe care Karl Adam a făcut-o în mod magistral, cu o jumătate de secol în urmă, la aceeaşi Universitate, cu cartea *Wesen des Katholizismus* (Esența catolicismului), trebuia să fie încercată din nou, în acelaşi

mod, dar ținând cont de condițiile schimbate ale generației noastre. Din punct de vedere lingvistic, textul a fost prelucrat, respectându-se cerințele unei publicații. Cu toate acestea, nu am schimbat nici structura şi nici conținutul, limitându-mă să adaug documentații științifice numai în măsura în care era necesar pentru a face referință la instrumentele de care m-am folosit în mod direct la pregătirea prelegerilor.

Dedicând cartea auditorilor din diferitele etape ale activității mele academice, doresc să-mi exprim recunoştința pentru întrebările pe care mi le-au pus şi pentru reflecțiile făcute împreună, care, cu siguranță, fac parte dintre premisele din care s-a născut această lucrare. Doresc apoi să-i mulțumesc în special celui ce s-a îngrijit de această ediție, dr. Heinrich Wild, fără îndemnurile căruia, pe cât de îngăduitoare, pe atât de ferme, n-aş fi avut curajul să iau hotărârea de a înfrunta riscul pe care îl presupune o asemenea lucrare. În sfârşit, mulțumesc tuturor colaboratorilor ce s-au ostenit în diferite moduri pentru apariția acestei lucrări.

J. Ratzinger

BONIFACIO HONINGS, *Iter fidei et rationis*. I. *Theologica*, Lateran University Press, Roma 2004, 670p.

Considerând munca teologică drept cea mai înaltă slujire a poporului lui Dumnezeu, părintele Bonifacio Honings, OCD, autorul operei *Iter fidei et rationis*, apărută în trei volume la editura Universității din Lateran, se prezintă ca un fidel continuator al magisteriului Conciliului al II-lea din Vatican. În primul volum al acestei opere, sugestiv intitulat *Theologica*, sunt adunate articole cu caracter teologic, publicate de autor de-a lungul anilor. Din analiza acestor materiale, se vede clar că pentru fostul şi dragul meu profesor Honings, teologia, ca reflecție sistematică despre misterul lui Dumnezeu unul şi întreit, despre Cristos, despre Biserică şi despre misterul omului, este o slujire înțeleasă ca participare la reînnoirea Bisericii, ca efort personal depus la noua evanghelizare, sub influxul harului Duhului Sfânt. Magisteriul Conciliului al II-lea din Vatican este izvorul teologiei sale.

În acest context eclezial, în gândirea sa teologică, *Gaudium et spes* ocupă un loc central. De aici preia principiile dogmatice pentru viața morală nu numai a fiecărui creştin, ci a oricărui om de bunăvoință. Plecând de la *Schema a XIII-a* şi bazându-se pe *Catehismul Bisericii Catolice*, autorul insistă asupra capacității omului de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, principiul şi izvorul tuturor lucrurilor, cu lumina naturală a rațiunii, plecând de la lucrurile create. Această capacitate subliniază faptul că omul este capabil să primească Revelația lui Dumnezeu ca adevărată, fie de la cel care revelează, fie de la realitățile revelate. Revelația este adevărata stea de orientare pentru întreaga omenire. Omul are nevoie de Revelația lui Dumnezeu, deoarece creatura fără Creator dispare.

Din Revelație, omul descoperă că Dumnezeu vrea să se împărtăşească pe sine şi viața sa nouă, oamenilor, pentru a ne face fiii şi fiicele sale, adoptați în Fiul său unic, prin harul Duhului Sfânt. Prin Revelație, Dumnezeu, în iubirea sa infinită,

vorbeşte oamenilor ca unor prieteni, invitându-i la comuniunea cu el. În această Revelaţie, Cristos este Cuvântul unic, perfect şi definitiv al Tatălui, care în el ni se revelează şi ne dăruieşte totul. În Cristos îşi află desăvârşirea întreaga Revelaţie a lui Dumnezeu.

Transmisă de Cristos prin apostoli, această Revelaţie trebuie să fie primită de om prin credinţă, însă consimţământul omului nu poate avea loc fără harul Duhului Sfânt şi fără ajutoarele sale interioare. La acest consimţământ dat Revelaţiei lui Dumnezeu, scrisă sau transmisă, credinciosul este ajutat de magisteriul viu al Bisericii, care nu se află deasupra cuvântului lui Dumnezeu, ci îl slujeşte, învăţând numai ceea ce a fost transmis şi, cu asistenţa Duhului Sfânt, îl ascultă în totalitate, îl păstrează cu sfinţenie şi îl expune cu fidelitate.

Toate acestea sunt învăţătura constituţiei *Dei Verbum* şi a *Catehismului Bisericii Catolice*. Autorul nu încetează să facă cunoscut acest magisteriu. De fapt, el a luat parte la cursurile „Seminarului Duhului Sfânt", adică la Conciliul al II-lea din Vatican. Nu putea, aşadar, să nu dea mărturie despre adevăr. Primind depozitul credinţei de la alţii, a simţit din plin nevoia de a-l transmite altora şi prin cărţile sale. A devenit astfel un inel în marele lanţ al teologilor care au transmis credinţa divină şi catolică.

Maturitatea şi fidelitatea teologică a autorului, în volumul *Theologica*, se văd clar şi din atitudinea pe care o ia faţă de reacţiile negative ce au apărut după publicarea declaraţiei *Dominus Jesus*, reacţii care proveneau mai curând de la „periferia" creştinismului. Iată de ce el nu citit şi nu a interpretat niciodată Sfânta Scriptură în afara tradiţiei şi a magisteriului Bisericii. Prin urmare, în declaraţie, el nu vede decât o nouă expunere a doctrinei credinţei catolice despre Cristos, despre Biserică şi despre perena ei vestire misionară. Biserica este încă de la început şi rămâne prin natura ei misionară. Ea nu poate să nu proclame evanghelia, adică plinătatea adevărului lui Cristos şi a iubirii sale mântuitoare.

Expunând planul salvific al Tatălui cu privire la omenirea întreagă, Conciliul al II-lea din Vatican leagă strâns misterul lui Cristos de cel al Duhului Sfânt. Acesta este Duhul care dă viaţă, izvorul de apă care ţâşneşte pentru viaţa veşnică. Duhul este cel ce actualizează în Biserică până la sfârşitul veacurilor tot ceea ce Cristos a învăţat şi a săvârşit prin misterele vieţii sale. El împlineşte din interior opera sa de mântuire şi stimulează Biserica să se extindă. Duhul Sfânt actualizează influxul salvific al Fiului făcut om în viaţa tuturor oamenilor, fie a celor care l-au precedat istoric pe Cuvântul făcut om, fie a celor care trăiesc după venirea sa în istorie.

Există, aşadar, o singură economie a mântuirii. Aşa cum sfera de acţiune salvifică a lui Cristos este universală, tot aşa este şi acţiunea Duhului Sfânt în inima oamenilor. Prezenţa şi acţiunea Duhului Sfânt nu atinge doar indivizii, ci şi societatea şi istoria, popoarele, culturile şi religiile. Cristos înviat lucrează în inima oamenilor prin puterea Duhului Sfânt. Duhul este cel care răspândeşte „seminţele Cuvântului" prezente în rituri şi în culturi, pregătindu-le să se maturizeze în Cristos.

Duhul Sfânt, care a fost activ în întruparea, în viaţa, moartea şi învierea lui Cristos şi lucrează şi acum în Biserică, nu este o alternativă la Cristos, nici nu-l

înlocuieşte vreodată, ci lucrează împreună cu Cristos Domnul ceea ce Isus a săvârşit în timpul vieţii sale pământeşti. Ceea ce Duhul lucrează în inima oamenilor şi în istoria popoarelor, în culturi şi în religii dobândeşte un rol de pregătire evanghelică şi nu poate să nu facă referire la Cristos, Cuvântul făcut trup prin acţiunea Duhului. Este vorba de o singură economie salvifică a lui Dumnezeu unul şi întreit, concepută de Tatăl încă din veşnicie, realizată de Cristos în timp, actualizată şi extinsă la întreaga omenire de Duhul Sfânt până la sfârşitul veacurilor. Aşadar, voinţa salvifică universală a lui Dumnezeu unul şi întreit este oferită şi dusă la împlinire o dată pentru totdeauna în misterul pascal a lui Cristos, Fiul lui Dumnezeu. Nu există o acţiune salvifică a lui Dumnezeu în afara unicei mijlociri a lui Cristos, adică oamenii nu pot intra în comuniune cu Dumnezeu decât prin Cristos, sub acţiunea Duhului său.

Această mijlocire salvifică universală a lui Cristos se realizează prin Biserică, sacrament universal de mântuire. Ea este proiectul vizibil al iubirii lui Dumnezeu pentru omenirea întreagă. Această Biserică a lui Cristos subzistă (*subsistit in*) în Biserica Catolică, condusă de Succesorul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el. Lui Cristos unic şi viu îi corespunde o Biserică vie şi o unică subzistenţă, cea a Bisericii Catolice.

Toţi sunt chemaţi de Cristos la unitatea familiei fiilor lui Dumnezeu, al cărei sacrament este Biserica. În centrul volumului *Theologica* a părintelui Bonifacio Honings se află, aşadar, Isus din Nazaret, Fiul unul-născut al Tatălui, care, în timp ce revelează şi împlineşte, în Duhul Sfânt, întregul plan salvific al lui Dumnezeu, ne face părtaşi, prin Biserica sa, la viaţa Treimii economice.

E. FERENŢ

BONIFACIO HONINGS, *Iter fidei et rationis.* II. *Moralia,* Lateran University Press, Roma 2004, 919 p.

Moralia este volumul al II-lea din *Iter fidei et rationis. Miscellanea 1960-2000,* care grupează o multitudine de articole de teologie morală scrise de-a lungul activităţii didactice a preotului călugăr carmelitan, prof. Bonifacio Honings, în care a abordat argumente şi probleme de mare actualitate, apelând mereu, în rezolvarea lor, la izvoarele originare ale teologiei: cuvântul sacru, tradiţia sfinţilor părinţi atât greci, cât şi latini, magisteriul Bisericii.

„Drumul credinţei şi al raţiunii” în domeniul teologiei morale este deschis de o analiză în două părţi (făcută în 1960) a lui *caritas* în scrierile sfântului Toma de Aquino, pentru a continua cu una dintre problemele cele mai actuale, aceea matrimonială şi familială: o temă complexă în ea însăşi, dar devenită cu atât mai dificilă cu cât se ocupă de ea sociologi, economişti, politicieni, statisticieni, medici, moralişti şi jurnalişti, „toţi capabili să se exprime şi incapabili de a asculta” (cum spunea Paul al VI-lea), pe care o analizează de-a lungul mai multor studii şi o rezolvă în lumina Conciliului al II-lea din Vatican, într-o perspectivă accentuat pozitivă, prezentând exigenţele iubirii (indisolubilitatea, fidelitatea, unitatea), actul conjugal cu demnitatea sa umană ca expresie a iubirii şi transmiterii vieţii.

Având o formație teologică preconciliară, este remarcabilă capacitatea autorului de reînnoire şi de actualizare continuă a perspectivelor teologiei morale, ajungând adesea să anticipe în mod „profetic”, cu îndrăzneală şi curaj (cum spune D. Tettamanzi în prezentarea volumului), poziția magisteriului în studii ce au precedat enciclica *Humanae vitae* şi instrucția Congregației pentru Doctrina Credinței *Donum vitae*. În acest sens este studiul *Procreazione responsabile nella luce conciliare* din îndepărtatul 1966, în care, făcând apel la principiul formulat de Conciliul al II-lea din Vatican al inseparabilității celor două semnificații, unitivă şi procreativă, ale actului specific, propriu şi exclusiv al iubirii conjugale, analizează situația problematică a acordului dintre iubire şi fecunditatea conjugală provocată de vechile şi noile mijloacele anticoncepționale, pentru ca, în final, să propună „norma naturală, biologică sau umană” pentru fecunditatea actului matrimonial. Într-un articol ulterior (1967), *Amore sessuale e procreazione nel pensiero cattolico e protestante*, plecând de la o bază bio-psihologică generală a problemelor medico-morale ale raporturilor sexuale prematrimoniale, atinge diferite aspecte ale bărbatului şi femeii uniți în căsătorie, pentru a se opri mai pe larg asupra controlului naşterilor în gândirea catolică şi protestantă, anticipând deja ceea ce Paul al VI-lea va prezenta un an mai târziu în *Humanae vitae*. După zece ani de la promulgare, în 1979, teologul moralist mai face *o lectură* „meditată şi atentă” a enciclicei despre reglementarea naşterilor „examinându-i cu grijă toate punctele”, pentru a „expune fără ambiguitate învățătura Bisericii despre căsătorie”, iar câțiva ani mai târziu (1984), se opreşte pentru a considera „inconsistența obiecțiilor teologice aduse împotriva lui *Humanae vitae*”.

Provocat de afirmațiile celor care acuzau magisteriul pontifical (inclusiv în enciclica amintită) că nu a ştiut să se distanțeze de modul augustinian de a aborda problemele actuale privind sexualitatea conjugală, în 1969, părintele Honings aprofundează *morala conjugală augustiniană* pentru a dovedi inconsistența pesimismului maniheu de care este acuzat episcopul de Hippona; sunt analizați protagoniştii climatului dualist (mişcarea gnostică şi curentul stoic, doctrina lui Mani şi Pelagiu), dar şi luarea de poziție a unor părinți greci şi latini, pentru ca, în final, să facă o sinteză a gândirii sfântului Augustin, urmărind-o de-a lungul elaborării sale „frământate” pe linia celorlalți părinți, ca şi în polemica cu maniheii (plini de pesimism, în fața cărora afirmă bunătatea căsătoriei, întrucât este de origine divină şi trebuie folosită de toți în scop procreativ) şi cu pelagienii (respingând optimismul sexual al lui Pelagiu şi impunând atenției răutatea concupiscenței dezordonate).

Un aport important la o temă foarte controversată între Orient şi Occident şi actuală din cauza legislației divorționiste îl reprezintă aprofundarea teologică a indisolubilității căsătoriei creştine în gândirea părinților latini (1976), în care autorul scoate în evidență *intransigența* lor în privința divorțului şi conchide cu afirmația sfântului Augustin că acest rău nu este cunoscut de către creştini, precum şi în gândirea părinților greci (1979), care, dacă, la nivel doctrinal afirmă principiul indisolubilității legăturii conjugale, în schimb, în viața pastorală, tratează cu „îngăduință”, motivată de slăbiciunea umană şi de legile imperiale, dar „împotriva legii Scripturii”, situația soților divorțați şi recăsătoriți.

În sfârşit, *Il matrimonio nella morale cattolica* (1995) încheie tratarea problemelor strict matrimoniale invitând la o schimbare de perspectivă: de la aceea a manualisticii moralei preconciliare, cantonată în orizontul contractual, la un contact imediat cu Revelația care orientează reflecția morală despre căsătorie spre conceptul de alianță, ducând la definirea ei drept comunitate intimă de viață şi de iubire conjugală.

În atenția teologului moralist intră şi *bioetica*. Dacă, în 1996, în *Bioetica e il futuro della vita del genere umano*, prezintă coordonatele (ştiințifice şi tehnologice, morale şi filozofice, biblice şi teologice) acestei ştiințe globale a vieții, părintele Honings tratează teme aferente bioeticii de-a lungul activității sale, căci viața umană, nu numai în începuturile ei, dar şi trăirea şi sfârşitul ei cu demnitate impun datorii şi responsabilități. O serie de articole din 1987 – *A proposito della post coital contraception*, *Il fattibile non è sempre agibile*, *Il problema della sperimentazione sull'uomo*, *La F.I.V.E.T.: aspetti e valutazioni* – vin să susțină afirmațiile recente ale magisteriului făcute în *Donum vitae*, referitoare la demnitatea persoanei umane, la sacralitatea vieții umane, la respectul absolut față de această viață pusă în pericolul de a-şi pierde demnitatea în fața posibilităților la care a ajuns biotehnogia, la adevărul transmiterii vieții, la unitatea dintre procreație şi actul conjugal care exclude orice formă de FIVET şi la inseminare artificială.

Studiul *Animazione ritardata e incarnazione immediata* (1974) este „o contribuție metafizică la problema hominizării": plecând de la un renumit text din *Exod* (21,22-23), pe care îl analizează cu ajutorul bibliştilor cunoscuți la acea vreme, prezintă soluțiile teologilor medievali cu privire la însuflețirea întârziată, oprindu-se cu precădere la soluția aristotelico-tomistă, cu distincția sa între făt însuflețit şi neînsuflețit, care devine problematică nu numai în contextul actual, când „embriologia şi, în special, genetica şi filozofia antropologică pot să ne dea rezultate definitive în contrast cu soluția Angelicului", dar şi în înțelegerea întrupării lui Cristos care cere „încarnarea imediată".

Preocuparea pentru doctrina socială a Bisericii se manifestă în câteva studii despre teologia eliberării şi despre pace: *Una proposta di pace nel mondo del lavoro* (1984), *Solidarietà mondiale: il nuovo nome per la pace* (1985), *La liberazione: impegno da discernere* (1986), *La pace secondo san Tommaso. Una duplice concordia: interna ed esterna* (1986). Este de remarcat faptul că, pornind de la afirmația sfântului Toma de Aquino, că binele şi sănătatea popoarelor constau în unitatea lor socială, scoate în evidență necesitatea unei „cooperări convergente pentru binele comun", ca, în final, să ajungă la o propunere originală de a da un nou nume păcii în lume: *solidaritate*.

Mereu atent la semnele timpului, părintele Honings se implică, alături de alți teologi de valoare, timp de mai bine de patruzeci de ani, în efortul de reînnoire a teologiei morale, atât de mult dorită de Conciliul al II-lea din Vatican. Era nevoie nu numai de tratarea marilor teme morale, ci şi de reactualizarea unor concepte care vin din istorie, cum sunt: persoana umană, actul moral, binele şi răul, natură şi natural, sexualitate, castitate, sănătate integră, ordine economică, precum şi explicarea unora noi: bioetică, ecologie etc. Părintele Bonifacio Honings o face cu

simplitatea şi eleganţa specialistului care nu vrea să rămână închis în turnul de fildeş al ştiinţei sale, ci împărtăşeşte *ex abundantia cordis*, făcându-i pe toţi părtaşi la extraordinara bogăţie a harului cu care a fost chemat să conlucreze. De aceea, cred că este o plăcere pentru cititor să parcurgă paginile – chiar dacă sunt multe – acestei antologii de material teologic, atât de actual şi bine elaborat.

I. Chinez

BONIFACIO HONINGS, *Iter fidei et rationis.* III. *Iura*, Lateran University Press, Roma 2004, 510p.

Producţia ştiinţifică a lui Bonifacio Honings nu poate să fie înţeleasă dacă nu ţinem cont de deschiderea sa completă faţă de tot ceea ce este în afara lui şi cu care simte nevoia şi necesitatea de a se confrunta. De-a lungul itinerarului însuşirii artelor liberale, autorul ajunge la studiul dreptului prin intermediul doctrinei sfântului Toma de Aquino despre lege. Dumnezeu conduce intelectul omului cu legea, îi întăreşte voinţa cu harul. Determinarea legii constituie pentru sfântul Toma problema fundamentală. Există o *lex aeterna* care este raţiunea divină ce ordonează şi conduce lumea. Din ea derivă *lex naturalis*, care este participarea imperfectă, limitată, a raţiunii umane la legea veşnică. În ea şi prin intermediul ei, în pofida corupţiei originare, se reuşeşte să se distingă, chiar şi în lipsa legii scrise, binele şi răul. Există apoi o lege pozitivă umană *secundum quam disponuntur quae in lege naturae continentur*. Ei bine, dreptul pozitiv uman, prin determinarea, specificarea şi interpretarea legii naturale, nu poate în nici un fel să deroge de la aceasta. Aici este realizarea acelui *bonum* comun şi de aici rezultă consecinţa că tot ceea ce este util şi oportun pentru omenirea răscumpărată (şi pentru cea nerăscumpărată) nu este prin aceasta în contrast cu legea naturală.

Pe baza unui lung itinerar ştiinţific, care este şi uman, şi spiritual, trebuie să fie citită reflecţia teologică despre etică şi reflecţia juridică pe care autorul a răspândit-o şi dezvoltat-o în peste cincizeci de ani de activitate ştiinţifică.

Înainte de toate, prin studiile sale despre avort, care însoţesc toată producţia sa ştiinţifică, temă pe care el o analizează în lumina izvoarelor precreştine (latine şi greceşti) şi apoi patristice (greacă şi latină, dar şi siriacă), autorul ajunge la părerea că în istoria gândirii creştine există o viziune unitară conştientă despre această dramă umană şi personală, pentru că atinge destinul subiecţilor interesaţi. Biserica este fermă în condamnarea acestui păcat, de la părinţii post-niceeni la autorii tratatelor de la Şcoala din Bologna, de la cărţile penitenţiale irlandeze la decretişti şi decretalişti, desigur, confirmaţi mereu de învăţătura episcopului Romei. Prin urmare, reflecţia despre procreaţie nu poate să nu ţină cont de reflecţia precedentă despre avort. În felul acesta, autorul pune în discuţie mai multe teme în dezbatere: rolul tradiţiei Bisericii, argument foarte delicat, începând de la origini până la instrucţiunea foarte recentă a Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei; legătura dintre procreaţie şi iubire sexuală; raportul dintre procreaţie şi controlul naşterilor.

Pornind de la tema avortului, părintele Honings dezvoltă toată problematica despre persoană, prin care înțelege persoana ce iubeşte şi procreează, persoana ce trăieşte în castitate – pentru că numai persoana ce-şi controlează propria sexualitate ajunge la castitatea totală, adică la iubirea lui Dumnezeu. În iubirea bărbatului şi a femeii există semnul alianței dintre Dumnezeu şi Biserică şi, deci, toată dimensiunea religioasă a sexualității. Aici este fundamentul procreației, față de care tradiția Bisericii este foarte riguroasă: de la părinții Bisericii la Conciliul al II-lea din Vatican, învățătura episcopului Romei a fost mereu îndreptată spre respectul demnității umane, până la recentele pronunțări în această materie ale Congregației pentru Doctrina Credinței.

Persoana care iubeşte, procreează, trăieşte castitatea este şi persoana ce trebuie ocrotită în esența sa intimă. Dacă se ține cont de această perspectivă, se tutelează drepturile omului, mai ales în domeniul culturii şi în acela al experimentării ştiințifice. În aceste domenii, persoana trebuie văzută în toată demnitatea sa morală, umană, recuperând sensul profund al libertății, care nu se găseşte în lumea animalelor. Aici, de fapt, se găseşte linia de demarcație între experimentarea ştiințifică asupra omului şi cea asupra restului lumii animale şi vegetale. În cazul omului, trebuie respectată persoana, iar în cazul lumii animale şi vegetale, se impune respectarea ei în măsura în care înseamnă ceva pentru persoana umană, deoarece ea este parametrul şi semnul demnității naturii, aşa cum învață toată tradiția biblică.

Nu este nici o îndoială că punctele principale de referință ale învățăturii lui Honings sunt izvoarele veterotestamentare şi cele neotestamentare, receptate prin intermediul lecturii părinților Bisericii. În paginile volumului, tezele apărate de autor se bazează pe cărțile Sfintei Scripturi. Ceea ce surprinde în mod pozitiv este că el nu se limitează la exegeza personală a textului biblic, ci, mergând la rădăcina problemelor, reparcurge drumul de interpretare, mergând înapoi la doctrina precedentă, descoperind uneori contradicțiile existente, demonstrând astfel că este un exeget rafinat: el, care nu este biblist de profesie, se demonstrează ca un colaborator al biblistului. Însă tradiția biblică îi foloseşte lui Honings ca să meargă şi în alte domenii, cum ar fi cel al păcii şi al nonviolenței.

Ținând cont de aceste izvoare şi metode teologice, putem înțelege tezele lui Honings cu privire la avort, divorț, pastorația sacramentară, dimensiunea morală juridică a ordinii economice, dimensiunea religioasă şi juridică a sexualității. Parcurgând itinerarul tomist, autorul sesizează limita dintre morală şi drept. Astfel, este adevărat că dreptul are un caracter formal pozitiv, întrucât se ocupă de sancțiunile umane, dar preceptele juridice se referă la moralitatea omului ca atare, adică la omul considerat nu doar în lumina exigențelor vieții sociale. De aceea, părintele Honings susține noțiunea de drept subiectiv (care, pentru că implică „pretenții", presupune „obligații") în sens medieval: omul este subiect de drept nu pentru că este *civis*, ci pentru că este *persona* spirituală şi morală şi drepturile sale de om nu derivă de la stat, ci de la Dumnezeu; pentru acest motiv, el poate să se opună statului care îi violează drepturile umane. Cu alte cuvinte, omul nu mai este văzut ca un instrument sau subiect pasiv, pentru că este înzestrat cu liberul arbitru. În consecință, dreptatea nu mai este doar contemplată

de intelect, adică de rațiune sau zeița Rațiune a tradiției post-umaniste şi renascentiste cu epigonul său iluminist, ci este cucerită de voința şi de libertatea interioară care retrăieşte în sine şi în faptele sale Dreptatea veşnică.

M. Patraşcu

***Codul de drept canonic* (traducere din limba latină de pr. dr. Ioan Tamaş), Editura Sapientia, Iaşi 2004, 1156 p.**

Prima traducere a noului *Cod de drept canonic* (1983) a fost publicată de pr. dr. Ioan Tamaş, în anul 1995, în formă *pro-manuscripto*, la tipografia Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi. În noua ediție, pr. Ioan Tamaş a revizuit traducerea, ajutat fiind şi de pr. dr. Mihai Patraşcu.

Prezenta traducere a *Codului de drept canonic* apare în ediție bilingvă, textul original latin şi traducerea română. Textul latin după care s-a făcut traducerea este cel publicat de PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex iuris canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1989. La acest text, pr. Mihai Patraşcu s-a îngrijit să adauge un indice analitic şi un mic dicționar juridico-canonic, foarte util pentru cei care studiază dreptul canonic, dar şi pentru cei ce doresc să consulte dreptul canonic.

Despre importanța *Codului de drept canonic*, precum şi despre dificultățile traducerii lui în limba română, a scris pr. Ioan Tamaş în prefața la această lucrare, pe care o redăm integral:

„Traducerea unui text legislativ ecleziastic din limba latină în limba română este un lucru destul de dificil şi, totodată, riscant. Este un lucru dificil, deoarece, prin natura sa, textul latin este concis şi foarte exact, cu o terminologie proprie, deseori nesemnalată de dicționare. Unii termeni sunt intraductibili sau, dacă totuşi sunt traduşi, pierd mult din semnificația proprie. De aceea, am considerat că e mai bine să-i las în original. Câteva exemple: *ipso iure*, *ipso facto*, *ad limina*, *a latere*, *latae sententiae*, *ferendae sententiae*. Apoi, un text legislativ nu poate fi parafrazat sau tradus în mod liber. De aceea, m-am străduit să rămân cât mai fidel textului original. Aşa se explică de ce uneori versiunea românească pare greoaie, lipsită de eleganță şi chiar şocantă, îndeosebi pentru urechile mai puțin familiarizate cu textele legislative.

Pe de altă parte, traducerea unui text legislativ din limba latină în limba română este şi un lucru destul de riscant, deoarece foarte uşor se pot strecura imprecizii şi chiar erori de fond, alterându-se astfel sensul voit de legiuitor. Precizia, atât de necesară în drept, poate fi găsită numai în textul original, adică cel latin.

Prezenta traducere este adresată tuturor celor care doresc să cunoască legile universale ale Bisericii Catolice Latine, dar, mai ales, viitorilor preoți, care nu cunosc suficient de bine limba latină, precum şi tuturor celor care desfăşoară activitate pastorală. S-ar putea să nu fie numaidecât o traducere perfectă. Cu toate acestea, o prezint cu multă încredere, fiind încurajat şi de afirmația sfântului

Toma de Aquino: *melius enim esse et esse minimum, quam omnino non esse* (*IV Sent.*, d. 50, q. 20, 1 gl. 3, arg. 1)".

Şt. Lupu

EDUARD FERENŢ, *Isus Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea omului*, Editura Sapientia, Iaşi 2004, 686p.

Isus Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea omului este ediţia revizuită şi îmbunătăţită a tratatului *Cristologia. Isus Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea omului*, apărut în 1998, la Editura *Presa Bună* din Iaşi. În cele 686 de pagini ale acestui amplu tratat, părintele E. Ferenţ, profesor de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi, urmând liniile directoare ale magisteriului Bisericii, prezintă mai întâi cristologia contemporană, arătând căile de orientare în cristologiile actuale, atât catolice, cât şi protestante şi ortodoxe. În continuare, analizează datele biblice despre Cristos, reflecţia sfinţilor părinţi, formulările cristologice ale conciliilor şi diferite tematici referitoare la ontologia şi psihologia lui Cristos.

Misiunea cristologiei actuale, după cum subliniază autorul, este să facă cunoscut adevărul şi semnificaţia istoriei şi a persoanei lui Isus Cristos, să arate continuitatea credinţei în Cristos şi să-l prezinte pe Cristos ca pe unicul Salvator al omului în contextul problemelor existenţiale de astăzi.

Încă din introducere, părintele Ferenţ afirmă: „cristologia este tema centrală şi axa teologiei creştine, chiar a tuturor celorlalte discipline teologice. În centrul credinţei creştine şi al comunităţii creştine, Cristos nu este o carte ori o idee abstractă, ci o persoană vie, despre care Noul Testament şi Biserica dau mărturie. Creştinismul nu poate fi separat de Isus Cristos. El trimite şi depinde tocmai de Isus Cristos, Fiul unic şi trimisul escatologic al Tatălui şi, unit cu acesta, omul perfect escatologic... El ne revelează adevărata taină a lui Dumnezeu unic în fiinţă şi întreit în persoane, şi deopotrivă misterul său şi al omului".

Persoana lui Isus Cristos este punctul de orientare al credinţei, este cheia pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu, omul şi lumea, revelaţia, harul şi răscumpărarea, comunitatea eclezială şi misiunea acesteia, destinul omului şi al universului, etica şi viaţa creştină. De aceea, cristologia este centrul teologiei, „principiul inteligibilităţii şi al interpretării autentice a economiei salvifice în toate momentele ei, începând de la creaţie până la parusia Domnului". Cristologia „conduce la urmarea vie a lui Isus Cristos şi la relaţia personală cu el". Pentru a-l descoperi pe Cristos, trebuie să ţinem cont de doctrina Bisericii, în lumina căreia mărturisim că „Isus din Nazaret este Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat şi răscumpărătorul omului". În urma acestei profesiuni de credinţă, înţelegem un lucru important: cristologia este în mod esenţial elaborarea sistematică a credinţei, răspunsul la problema mântuirii, a destinului şi sensului definitiv al existenţei omului şi al istoriei.

Părintele observă că lumea contemporană este secularizată şi autosuficientă, şi că ea este în mare parte închisă absolutului transcendent. Omul vrea să-şi rezolve toate problemele fără nici o referire la Dumnezeul cel viu. Mântuirea

gratuită oferită de Dumnezeu prin Cristos este înlocuită cu autosuficienţa proprie a omului. Pentru aceasta, „noi, care suntem chemaţi să proclamăm şi să trăim kerigma divină în acest ambient dominat de imanentism şi de materialism, va trebui să clarificăm problema fundamentală a modului de a concepe şi de a actualiza mântuirea omului şi a universului în Cristos".

C. Dascălu

EDUARD FERENŢ, *Biserică, ce simţi despre taina fiinţei tale?*, Editura Sapientia, Iaşi 2004, 376p.

În lucrarea *Biserică, ce simţi despre taina fiinţei tale?*, părintele E. Ferenţ îşi propune să preia şi să asimileze „doctrina sacră a Conciliului al II-lea din Vatican şi magisteriul Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea, conţinut în cele douăsprezece discursuri ţinute de Sanctitatea sa cu ocazia vizitei apostolice pastorale pe care a făcut-o în România între 7-9 mai 1999, în vederea unei reînnoite şi mai adânci aprofundări a învăţăturii Bisericii şi a unei noi formări a conştiinţelor noastre". Acest lucru este bine exprimat în cuvintele pe care Sinodul Diecezan din Iaşi le-a avut drept motto: *Duc in altum!*

Sub acest îndemn, părintele Ferenţ înţelege, în primul rând, o pătrundere mai adâncă a tezaurului credinţei apostolice, o cunoaştere şi înţelegere a Bisericii în vederea unei transformări interioare pozitive a comportamentelor şi atitudinilor noastre umane. Dinamismul acestei acţiuni, însă, trebuie încadrat în contextul actual al noii evanghelizări pe care Biserica locală încearcă să şi-o apropieze şi s-o trăiască.

Evanghelizarea nu trebuie înţeleasă reductiv, ca o re-proclamare a adevărului că Isus Cristos este Fiul lui Dumnezeu şi Răscumpărătorul omenirii. Ea înseamnă trăirea realităţii ce rezultă din interacţiunea acestui mister al credinţei cu propria noastră viaţă, înseamnă „a lucra fără odihnă pentru a-l îmbogăţi pe om cu Cristos şi în Cristos". Acest proces amplu, Biserica îl realizează mai întâi cu ea însăşi, în interiorul ei, „printr-o nouă convertire şi reînnoire a vieţii".

Temele principale care sunt abordate în cuprinsul cărţii au în vedere, aşadar, contextul eclezial al noii evanghelizări, răspunsul la întrebarea cine este Biserica locală de Iaşi. Sunt relevate, de asemenea, rolul şi poziţia privilegiată a sfintei Fecioare în trăirea creştină, ea fiind calificată drept: „Steaua mistică a evanghelizării, icoana escatologică şi model al Bisericii noastre locale".

Alte şapte capitole ale cărţii sunt dedicate celebrării sacrificiului euharistic, având în vedere şi faptul că acest an bisericesc a fost dedicat Euharistiei. Mai departe, sunt abordate toate adevărurile conţinute în Simbolul credinţei, cu un accent deosebit pe misterul Treimii mântuitoare, căreia îi sunt dedicate trei capitole. Alte două capitole sunt dedicate angajării sociale a laicilor în lumea contemporană, înţeleasă în lumina documentelor Bisericii, în a special enciclicei *Rerum novarum* a papei Leon al XIII-lea. Ţinând cont că multe dintre aceste reflecţii au fost propuse seminariştilor în procesul lor de formare, trei capitole sunt dedicate pentru stimularea fidelităţii lor faţă de „darul eminent al vocaţiei".

Recunoscând valoarea unor modele de imitat în acest drum de aprofundare doctrinară, părintele îl propune pe actualul pontif ca „model şi crainic" al misterului lui Cristos în lumea contemporană şi îi dedică capitolul al XXI-lea din această lucrare. Totuşi, sfânta Fecioară Maria este un model „eminent sub toate aspectele". Însemnătatea ei profundă este recunoscută din faptul că întreaga desfăşurare a lucrărilor sinodale a fost pusă sub ocrotirea ei.

Lectura acestor pagini oferă, mai întâi, conştientizarea clară a identităţii ecleziale a Bisericii noastre locale, în acest moment al istoriei sale, şi invită la o trăire a valorilor creştine în contextul social actual.

C. Diac

Istorie

DĂNUŢ DOBOŞ - SILVIU VĂCARU, ed, *Hălăuceşti, sat de veche tradiţie cultural-religioasă*, Editura Sapientia, Iaşi 2004, 396 p.

Lucrarea prezentă se încadrează într-un mai vechi proiect al nostru privind realizarea unor studii speciale referitoare la viaţa şi istoria comunităţilor catolice din Dieceza de Iaşi.

Fideli acestui proiect, am conceput această carte ca o comuniune de competenţe, la care să participe şi colaboratorii mei din cadrul Departamentului de Cercetare Istorică de pe lângă Episcopia Romano-Catolică de Iaşi, ei înşişi specialişti recunoscuţi în domeniul istoriei ecleziastice şi autori ai unor valoroase monografii, cum sunt dr. Silviu Văcaru, sau pr. Fabian Doboş. O participare binevenită aparţine colaboratorilor noştri de la Secţia de Cercetări Antropologice a Academiei Române, Filiala Iaşi, precum şi d-lui prof. Mihai Bişoc, fiu al satului, inimosul dirijor şi îndrumător al corului Seminarului „Sf. Iosif" din Iaşi.

A rezultat un studiu monografic centrat, mai ales, pe latura istorică a comunităţii şi a instituţiilor franciscane care au funcţionat la Hălăuceşti până în 1948. Cartea trebuie să se constituie, în acelaşi timp, într-un omagiu adus păstorilor franciscani care, în comuniune cu episcopii de Iaşi, au contribuit într-o atât de mare măsură la propăşirea acestei localităţi. În limitele permise de accesul limitat la documente, am realizat şi capitolele speciale dedicate şcolii primare, precum şi monumentalei biserici ortodoxe „Sf. Voievozi Mihail şi Gavril", ctitorie a boierilor Balş, datând de la mijlocul secolului al XIX-lea.

Lăsăm cititorilor posibilitatea de a aprecia calităţile şi eventualele deficienţe ale prezentului volum. Ne bucură faptul că le putem oferi vrednicilor locuitori ai acestor meleaguri o carte despre istoria glorioasă a satului şi a harnicilor lor predecesori, pagini de istorie care fac cinste generaţiilor prezente şi viitoare.

D. Doboş

IOAN FERENŢ, *Începuturile Bisericii Catolice din Moldova*, Editura Sapientia, Iaşi 2004, 294p.

Apariția cărții *Începuturile Bisericii Catolice din Moldova* se datorează pr. prof. dr. Eduard Ferenț, care s-a îngrijit de adunarea şi publicarea cercetărilor istorice efectuate de pr. dr. Ioan Ferenț (1886-1933) şi publicate în perioada interbelică.

Studiul despre începuturile Bisericii Catolice din Moldova, în intenția autorului, cuprindea două părți: mai întâi, activitatea cavalerilor teutoni în Moldova şi, apoi, perioada cumanilor. Spre deosebire de vechea ediție, care conținea doar a doua parte din ampla lucrare, în aceasta este inclusă şi cercetarea acelei perioade istorice aflate sub ocrotirea teutonă. Întregul material al lucrării a fost publicat inițial în revista *Cultura creştină* din Blaj.

Calitatea istorică a cercetării părintelui Ioan Ferenț a fost recunoscută chiar de marele istoric N. Iorga: „Domnul dr. Ioan Ferenț publică în revista *Cultura creştină* din Blaj un studiu detaliat, de o construcție solidă, de un stil foarte precis şi de o informație destul de bună, despre Cavalerii Teutoni în Țara Bârsei şi în Muntenia, ca un capitol dintr-o istorie a catolicismului în Moldova". Acelaşi mare istoric recunoştea, în acelaşi timp, că „preotul Ferenț din Iaşi serveşte râvnitor cunoaşterea trecutului nostru".

Nota caracteristică a lucrării este preocuparea pentru redarea adevărului istoric, care poate fi cunoscut doar din documente, şi nicidecum ticluirea unor realități reieşite din simple presupuneri şi speculații. Metoda sa, riguros ştiințifică, întrebuințează datele antropologiei popoarelor, lingvistica şi istoria, atentă mereu la diacronia şi sincronia textelor.

Pe lângă valoarea istorică deosebită, pr. dr. Eduard Ferenț, în prefața lucrării, ține să scoată în evidență şi „dimensiunea kerigmatică a lucrării", ea devenind astfel o mărturie a prezenței lui Cristos în istoria popoarelor. Prezența teutonilor şi a dominicanilor pe teritoriul Moldovei nu ascunde intenții sau interese politice, ci este animată de acelaşi mandat pe care l-au avut şi apostolii, de a merge în toată lumea şi de a predica evanghelia.

Cartea este structurată în trei părți, urmărind nu diacronia evenimentelor istorice, ci ordinea de publicare a lor în revista *Cultura creştină*. Astfel, după ce este prezentată identitatea şi activitatea teutonilor, precum şi conflictele pe care aceştia le-au avut cu regele Ungariei, Andrei al II-lea, sunt înfățişate sumar castelele fortificate şi jurisdicția bisericească deținută în Muntenia şi Moldova. Acestor evenimente le urmează dezastrul teuton, provocat de conflictul teutonico-maghiar căruia îi urmează alungarea cavalerilor.

Subiectul celei de a doua părți îl constituie venirea cumanilor şi incursiunile militare pe care aceştia le organizează împotriva Rusiei, Ungariei şi a Imperiului Bizantin, care conduc la înființarea şi consolidarea Imperiului Româno-Bulgar. Decăderea cumanilor va fi consecința ridicării şi năvălirii mongolilor, realizată în cele patru invazii consemnate.

Episcopia Cumanilor este conținutul celei de-a treia părți. Aici este expusă mai întâi natura, constituția şi scopul ordinului dominican, provincia ungară a dominicanilor, precum şi înființarea Episcopiei Cumane.

Prezenta ediție cuprinde, la final, două articole: *Iarăşi franciscanii la Milcov* şi *Românii în eparhia Cumanilor*, care nu fuseseră incluse în vechea ediție.

Prin lectura ei plăcută, dar şi prin seriozitatea cercetării, cartea *Începuturile Bisericii Catolice din Moldova* constituie o importantă contribuţie la cunoaşterea trecutului Bisericii Catolice din Moldova.

C. Diac

Liturgie

***Liturgia orelor după ritul roman*, vol. II: *Timpul Postului Mare, Sfântul Triduum pascal, Timpul Pascal*, Iaşi 2004, 2068 p., 11x17, 700.000 lei.**

***Liturgia orelor după ritul roman*, vol. IV: *Timpul de peste an, Săptămânile XVIII-XXXIV*, Iaşi 2004, 1958p., 11x17, 700.000 lei.**

Cu apariţia volumelor al II-lea şi al IV-lea se încheie traducerea şi publicarea în limba română a Liturgiei Orelor. Textul original latin după care s-a făcut traducerea este OFFICIUM DIVINUM, EX DECRETO SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI II INSTAURATUM AUCTORITATE PAULI PP. VI PROMULGATUM, *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum*, Editio typica altera, II. *Tempus quadragesimae, Sacrum Triduum Paschale, Tempus paschale*; IV. *Tempus per Annum, Hebdomadae XVIII-XXXIV*, Libreria Editrice Vaticana, 1986. Această ediţie a fost completată cu adaosurile făcute de Congregaţia pentru Cultul Divin şi Disciplina Sacramentelor, adaosuri publicate în diferitele numere ale revistei *Notitiae*, organul oficial al acestui dicasteriu.

Comisia liturgică din cadrul Diecezei Romano-Catolice de Iaşi, care a lucrat la traducerea Liturgiei orelor, este formată din pr. Alois Bulai (profesor de exegeză biblică şi limbi clasice), pr. Claudiu Dumea (profesor de liturgie şi limbă latină), pr. dr. Ştefan Lupu (profesor de teologie dogmatică), pr. Iosif Răchiteanu (profesor de religie şi metodologie), pr. dr. Mihai Patraşcu (profesor de drept canonic), pr. Florin Spătariu (profesor de muzică sacră), pr. Cornel Cadar (redactor), d-l Fabian Tiba (tehnoredactor), d-l Ionel Palade (corector) şi d-l Albert Gheorghe (corector).

Mulţumim Domnului care ne-a dat putere să ducem la capăt această acţiune de traducere şi publicare în limba română a Liturgiei Orelor. Mulţumim, de asemenea, părinţilor franciscani de la *Mesagerul Sfântului Anton* care ne-au ajutat cu tipărirea Liturgiei Orelor la Padova (Italia). Sperăm ca munca noastră să aducă roade bogate în Biserica noastră locală şi în sufletele acelora care se vor ruga din Liturgia Orelor.

Ştefan Lupu

Spiritualitate

BERNARD SESÉ, *Edith Stein* (traducere din limba franceză de prof. Dan Burcea), Editura Sapientia, Iaşi 2004, 136 p.

Când Ordinul Carmeliților Desculți a introdus cauza canonizării lui Edith Stein, sora Tereza-Benedicta a Crucii, polemicile au fost aprinse: Trebuia să fie canonizată ca martiră sau, pur şi simplu, ca o sfântă din respect față de sensibilitatea evreiască? Ea a fost canonizată ca martiră, în calitate de evreică convertită, moartă creştină, în unitatea ființei sale. Într-adevăr, Edith a murit la Auschwitz din cauză că era evreică, evreică convertită la catolicism şi călugăriță carmelită. Trecând dincolo de toate contestațiile, ca cea exprimată în cazul Carmelului de la Auschwitz, Ioan-Paul al II-lea a acceptat şi a celebrat această canonizare a lui Edith Stein, sora Tereza-Benedicta a Crucii, ca martiră, mergând până la a o declara patroana Europei.

Viața şi mesajul lui Edith Stein nu sunt lesne de prezentat: destinul său crud – după cum bine înțelege fiecare –, precum şi parcursul ei universitar în căutarea adevărului. Cel mai greu de prezentat era parcursul ei intelectual în contextul atât de bogat în idei din epoca în care ea a trăit.

Cu talentul pe care l-am descoperit în Viețile Sfinților, publicate mai înainte, Bernard Sesé scrie cu simplitate şi limpezime, fără să uite indicațiile precise, folositoare istoricului. El reconstituie astfel cu artă cadrul urban şi social, precum şi mediul familial al lui Edith Stein: mama ei, o tânără de origine evreiască, foarte vioaie şi cu un caracter plin de omenie şi de înțelepciune. Autorul ne invită să participăm la căutarea adevărului, pe care Edith o întreprinde: scoate în evidență interesul ei pentru persoanele din lumea ideilor, conturându-i în aceeaşi măsură, în culori calde, personalitatea, capabilă de nelinişti şi suferințe, cu mult suflet şi atentă față de prieteni; el ne arată totodată importanța pe care o are pentru ea a depune mărturie, fără a fi nevoită să renege universul gândirii pe care-l poartă.

Bernard Sesé ne ajută să înțelegem căutarea ei spirituală: justețea credinței sale în căutarea intransigentă a adevărului, descoperirea rugăciunii ca drum spre adevăr. El ne ajută să înțelegem umilința cu care ea urmează perfecționarea sa spirituală, împărtăşind admirația pe care o are față de preoții în grija cărora se încredințează. Din carte, iese fără încetare la iveală grija ei față de cei din jur; ca intelectuală, este o femeie ce cunoaşte şi frecventează multă lume; ca femeie, militează pentru locul femeii în societate şi în Biserică.

Autorul are grijă să ne propună diferite texte instructive, sub formă de tablou, precise şi complete, care ne ajută să înțelegem mai pe larg viața lui Edith Stein. Cu multele cunoştințe pe care le are asupra Reformei Carmelului, cu larga sa cultură şi sensibilitatea pe care ştim că o posedă, Bernard Sesé o apropie pe Edith Stein de cititorul de azi. Această carte despre viața lui Edith Stein este binevenită. Ea se alătură cortegiului de numeroase scrieri ce apar de ea sau despre ea.

D. Poirot

WILHELM HÜNERMANN, *Vincențiu de Paul, părintele săracilor* (traducere din limba germană de Ştefan Lupu), Editura Sapientia, Iaşi 2004, 322 p.

Vincențiu de Paul s-a născut în Aquitania, în anul 1581. După terminarea studiilor, a fost hirotonit preot şi i s-a încredințat o parohie din Paris. A întemeiat

Congregația Preoților Misiunii (a Lazariştilor) pentru formarea unui cler sfânt şi pentru ajutorarea săracilor. În colaborare cu sfânta Luiza (Ludovica) de Marillac, a întemeiat Congregația Fiicelor Carității. A murit la Paris, în anul 1660.

Cine i-ar fi putut prezice tânărului păstor gascon Vincențiu de Paul că într-o zi va deveni sfetnicul regilor, renovatorul Bisericii în Franța, unul dintre cei mai mari binefăcători şi unul dintre cei mai mari sfinți ai tuturor timpurilor? În tinerețea sa, nimic nu lăsa să se întrevadă un asemenea viitor, dar în viața sa, atât de bogată în evenimente neprevăzute şi dureroase, se simte mâna lui Dumnezeu care l-a ales, l-a transformat şi l-a condus.

Acest umil preot de la „Sfântul Lazăr" ar putea fi supranumit binefăcătorul secolului al XVII-lea. El a distribuit nevoiaşilor mai multe milioane decât se găseau în Banca Națională a Franței. A fost părintele săracilor, al copiilor găsiți, al orfanilor, al infirmilor, al prizonierilor, al bătrânilor, al bolnavilor şi al ocnaşilor. În timpul Războiului de 30 de ani şi în timpul sălbaticelor lupte ale Frondei, el a scăpat de foame provincii întregi. Toate mizeriile şi-au găsit refugiul în inima lui.

În toate regiunile încercate de nenorocirea spirituală şi materială, el i-a trimis pe călugării şi pe călugărițele ordinelor mănăstireşti înființate de el, lazariştii şi „Fiicele carității" („Les Filles de la Charité"). Bunătatea sa nu cunoştea margini. Caritatea l-a făcut să-i viziteze pe sclavii ocnelor din Africa de Nord, pe ciumații din Polonia, pe catolicii persecutați din Irlanda, pe păgânii din Madagascar. El a avut-o ca ajutor nedespărțit pe credincioasa sa colaboratoare, sfânta Luiza de Marillac. Ea a participat la toate actele sale caritative eroice, la toate încercările prin care a trecut, şi l-a precedat cu câteva luni, în 1660, în eternitate.

Fie ca această lucrare să apropie de inima poporului creştin chipul acestui mare prieten al lui Dumnezeu!

St. Lupu

INDICATIONES

1) CLAUDIU DUMEA, *Şarpele şi Mielul. Meditaţii despre pătimirea lui Cristos*, Editura Sapientia, Iaşi 2004, 76p.

Principalele teme abordate sunt: „Preludiul unei drame: păcatul strămoşesc", „Inima Tatălui", „Şarpele şi Mielul", „Împreună răstigniţi", „Ave crux!", „Stabat Mater", „Simon din Cirene", „Femeile sfinte", „Pilat", „Iuda", „Convertiţi şi împietriţi", „Învingători şi învinşi".

Firul roşu ce străbate aceste meditaţii este, aşadar, „drama" pătimirii Fiului lui Dumnezeu, prin care noi, oamenii, am dobândit mântuirea. În faţa acestui mister, oamenii nu pot rămâne indiferenţi, trebuie să se decidă de partea cui stau: de partea lui Isus, Mielul nevinovat care se jertfeşte pentru răscumpărarea omului păcătos, sau de partea Diavolului, „Şarpele" care, de la început, a fost mincinos şi continuă să lucreze în lume pentru a-i îndepărta pe oameni de adevăratul izvor al vieţii.

Şt. Lupu

2) JUAN BAUTISTA AGUADO, *Alois Guanella, preot samaritean* (traducere din italiană de Cecilia Lujinschi), Editura Sapientia, Iaşi 2004, 74 p.

Cartea este un studiu despre părintele Guanella, făcut pe bază nu de izvoare şi documente istorice, ci în lumina unei experienţe trăite şi aprofundate lăuntric. Astfel, cartea îl prezintă pe părintele Guanella drept *conquistador* şi *fundador* al unei împărăţii ce depăşeşte toate frontierele, împărăţia „fiilor buni", cu toate peripeţiile pe care le presupune o astfel de aventură. De asemenea, cartea ne ajută să descoperim în părintele Guanella un muncitor simplu, hotărât şi aproape încăpăţânat, ca ţăranii din Castiglia, care şi astăzi ştiu să înfrunte atâtea greutăţi cu privirea îndreptată către Cerul „Providenţă". Nu-i lipseşte nici o oarecare orientare mistică şi un discret simţ al umorului.

W. Dancă

3) ALEXANDRU BUZALIC, *Teologia transcendentală. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Editura Logos '94, Oradea 2003, 336p.

Lucrarea dezvoltă cele trei capitole ale tezei de doctorat – *Dumnezeu în conştiinţa omenirii. Teologia transcendentală a lui Karl Rahner* – pe care autorul a susţinut-o în 2002 în cadrul Facultăţii de Teologie Romano-Catolică a Universităţii din Bucureşti şi adaugă un capitol nou despre locul teologiei lui Karl Rahner în gândirea teologică contemporană. În ansamblu, cartea se doreşte a fi o prezentare sistematică şi sintetică a teologiei transcendentale rahneriene şi a principalelor ei aplicaţii. Autorul susţine faptul că teologia transcendentală rahneriană este o teologie care prezintă Biserica contemporană, întocmai cu documentele magisteriului, ca o Biserică în dialog faţă de sine, faţă de creştinii Bisericilor, care s-au desprins din unitatea catolică, dar şi o Biserică deschisă tuturor oamenilor pe care îi cheamă necontenit spre mântuire. Cunoaşterea teologiei părintelui Karl Rahner ajută la dezvoltarea teologiei catolice

contemporane, întrucât îi oferă omului contemporan posibilitatea de a înțelege adevărurile de credință în lumina așteptărilor sale și a limbajului său specific.

W. Dancă

4) VALENTIN MUSCĂ, *Essai sur le mystere eucharistique dans la pensée médiévale latine. Un regard orthodoxe*, Editions Pallas, Focșani 2004, 398p.

Cartea reia conținutul lucrării de doctorat pe care V. Muscă a susținut-o în 2001 la Facultatea de Teologie a Universității din Fribourg (Elveția). Teza susține faptul că teologia euharistică medievală nu este nici îndepărtată în timp, nici depășită în ce privește conținutul, pentru că gândirea medievală stă la baza teologiilor contemporane. Autorul susține, de asemenea, că teologia euharistică din Evul Mediu latin nu poate fi înțeleasă dacă o analizăm în mod exclusiv din perspectiva normelor, canoanelor și experienței teologice orientale. V. Muscă este de părere că bogăția învățăturii Bisericii Latine din Evul Mediu despre Euharistie poate fi percepută dacă se îndeplinesc două condiții: îndepărtarea prejudecăților de orice fel și acceptarea faptului că teologia euharistică occidentală s-a dezvoltat în ritmul culturii occidentale, potrivit normelor acestei culturi și sensibilității lumii din această parte a Europei.

W. Dancă

5) FLAVIUS SOLOMON, *Politică și confesiune la început de Ev Mediu moldovenesc*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași 2004, 294p.

Lucrarea este o versiune revizuită a tezei de doctorat – *Stat și Biserică în Moldova până la mijlocul secolului XV* – pe care F. Solomon a susținut-o în 1995 la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași. Având în vedere golul istoriografic cu referire la istoria creștinismului din Moldova în perioada Evului Mediu, cartea încearcă să acopere, fie și parțial, această lacună. Astfel, pornind de la cazul moldovenesc, autorul dorește să realizeze o introducere la o posibilă sinteză a creștinismului românesc medieval, prezentând situația familiei creștine bizantino-slave din teritoriile de la sud de Carpați, Transilvania, sau chiar din Banat și Maramureș.

W. Dancă

6) ALEXANDER BAUMGARTEN, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași 2003, 200p.

Cartea interpretează încercarea sfântului Anselm de a oferi un argument rațional al existenței lui Dumnezeu. Teza pe care o susține autorul este că înțelegerea argumentului existenței lui Dumnezeu, formulat de sfântul Anselm, depinde integral de conceptul de ierarhie a lumii, moștenit indirect din neoplatonism. Enunțul principiului ierarhiei se găsește în *Monologion*, 4: „Dacă

cineva cercetează naturile lucrurilor, fie că vrea sau nu, va simţi că ele nu conţin în mod egal aceeaşi demnitate, ci unele dintre ele se deosebesc după grade de inegalitate. Cel care s-ar îndoi că, în natura sa, calul este mai nobil ca lemnul, iar omul mai presus de cal, acela fără îndoială că nu s-ar cuveni numit om". În lumina acestui principiu, Al. Baumgarten doreşte să pună în ordine elementele argumentului anselmian despre existenţa lui Dumnezeu şi să lămurească obscurităţile modalităţilor în care a fost receptat de-a lungul timpului.

W. Dancă

7) WILLIAM OCKHAM, *Despre universalii*, ediţie bilingvă (traducere din limba latină de Alexander Baumgarten), Editura Polirom, Iaşi 2004, 182p.

Volumul conţine prima versiune în limba română a principalelor texte ale lui William Ockham dedicate studiului conceptelor universale. Alături de textele ockhamiste se găseşte un studiu, semnat de Simona Vucu, ce reevaluează încadrarea filozofiei lui Ockham în nominalismul secolului al XIV-lea, reconstruind trăsăturile conceptului de ştiinţă din gândirea filozofului. Potrivit lui S. Vucu, natura universaliilor la Ockham este în strânsă legătură cu interesele de cunoaştere şi cu presupoziţiile metafizice de la care a pornit filozoful franciscan. Cartea este interesantă din punct de vedere filozofic şi filologic, întrucât ilustrează opţiunile pentru claritate conceptuală manifestate de neobositul traducător şi specialist în filozofia medievală Alexander Baumgarten.

W. Dancă

8) ANICIUS MANLIUS SEVERINUS TORQUATUS BOETHIUS, *Tratate teologice*, ediţie bilingvă (traducere din limba latină şi note de Octavian Gordon şi Bogdan Tătaru-Cazaban), Editura Polirom, Iaşi 2003, 176p.

Cartea este o nouă traducere a *Tratelor teologice* ale lui Boethius, care se justifică prin faptul că urmează ediţia critică cea mai cunoscută (H.F. Stewart-E.K. Rand: Boethius, *The Theological Tractas and the Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press 1973), şi nu textul din *Patrologia latina*, apoi prin aceea că beneficiază de studiul comparat al variantelor în engleză, franceză, italiană şi germană şi, în fine, îşi propune să fie mai riguroasă din punct de vedere filologic şi conceptual decât traducerea anterioară. Notele filologice îi aparţin lui O. Gordon, iar cele istorice şi doctrinale, lui B. Tătaru-Cazaban. Volumul este îmbogăţit cu o postfaţă intitulată „Natură, persoană şi imagine în *Tratatele teologice* ale lui Boethius sau Cine stă sub chip", în care Anca Vasiliu rezumă o întreagă moştenire de şcoală platoniciană privitoare la statutul imaginii, la definiţia sa şi la felul în care, complet remodelată, aceasta ajunge să slujească gândirii creştine.

W. Dancă

9) Flaminia Morandi – Michelina Tenace, *Bazele spirituale ale viitorului. Interviu cu Olivier Clément* (traducere din limba italiană de Vasile Rus), Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş 2004, 112p.

În acest volum, teologul ortodox Olivier Clément susține teza potrivit căreia Europa, care este pe cale să elaboreze o civilizație planetară, nu a produs încă o sinteză culturală sau teologică în stare să depăşească ruptura dintre Europa de Vest şi Europa de Est. Întâlnirile fecunde ale moştenirilor separate ale Răsăritului şi ale Apusului sunt cazuri de excepție, dar ele ar trebui să devină ceva obişnuit. Convorbirea cu O. Clément despre provocările modernității, despre actuala situație a relațiilor ecumenice este presărată cu multe amintiri personale. Teologul ortodox este de părere că modernitatea poate fi depăşită din interior, în măsura în care sunt asumate spiritual tendințele de unitate planetară printr-un nou stil de viață bazat pe asceză şi fantezie.

W. Dancă